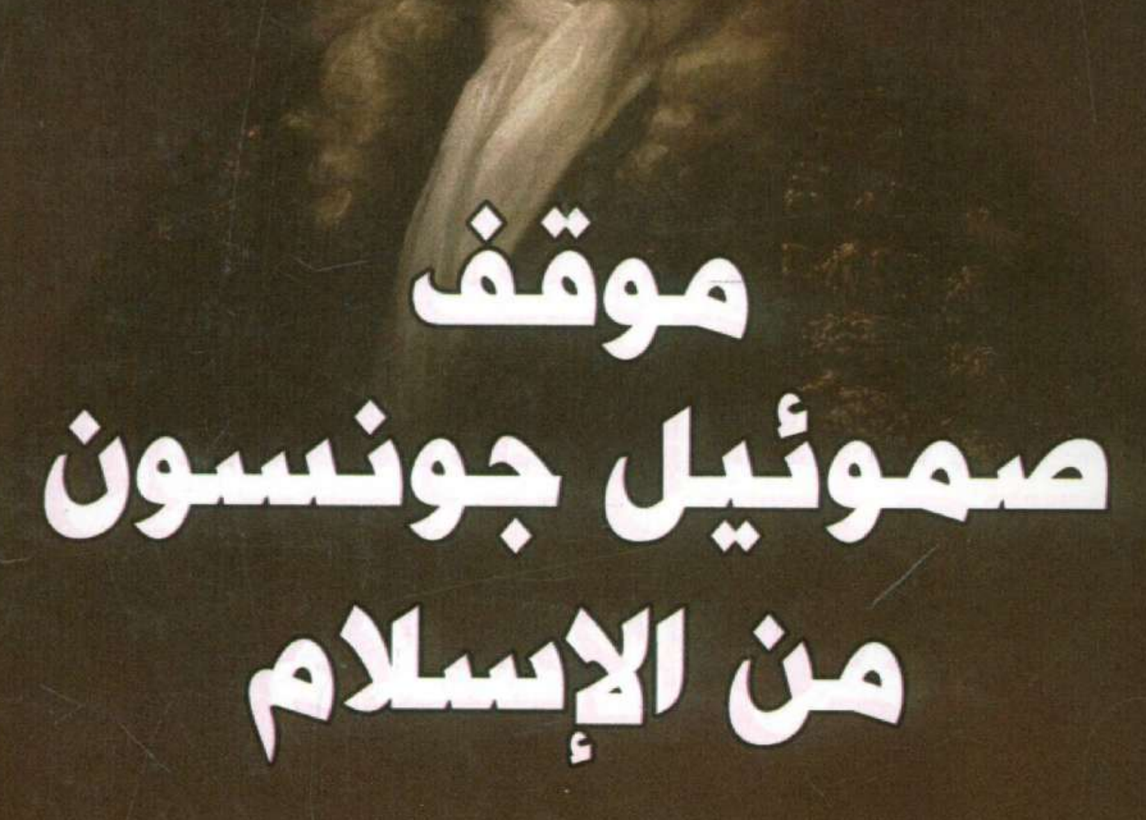
غازي. ق. ناصر

ترجمة : محمود علي عيسى



موقف صموئيل جونسون من الإسلام

دراسة لقراءاته وكتاباته

دراسات إسلامية 7

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع


مكتبة
طريق العلم
mohamed khatab

موقف صموئيل جونسون من الإسلام

دراسة لقراءاته وكتاباته

عنوان الكتاب: موقف صموئيل جونسون من الإسلام
دراسة لقراءاته وكتاباته
اسم المؤلف: غازي ق. ناصر
عدد الصفحات: 262
القياس: 14.5 ❖ 21.5
1000 / 2014 م -1435 هـ



سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والإخراج والطباعة
القسم الفني - دار نينوى

موقف صموئيل جونسون
من الإسلام

دراسة لقراءاته وكتاباته

تأليف: غازي ق. ناصر

ترجمة: محمود علي عيسى

SAMUEL JOHNSON'S ATTITUDE TOWARD ISLAM

A Study of His Oriental Readings and Writings

❖ الدكتور غازي ناصر

الدكتور غازي ق. ناصر أستاذ مساعد في قسم اللغة الإنكليزية وآدابها في الجامعة الأمريكية في الكويت. وحصل الدكتور غازي على شهادة الدكتوراه من جامعة حكومة فلوريدا في تالاهاسي، في فلوريدا.

إهداء المؤلف

إلى زوجتي الحبيبة جنان وأطفالي الرائعين
غسق، وشفيق والفرزدق

إهداء المترجم

إلى كل السوريين الذين اضطروا إلى الهجرة دون رغبة

إلى أحبائي : رويدا ونجم و بحر

جدول المحتويات

مقدمة

بقلم: د. زكريا الغزالي

إنّه صموئيل جونسون كما قدّمه بكلّ أمانة الدكتور غازي ناصر. ألّف مسرحيّته التي أسماها (ايرينه) وبعد ثلاثة عشر عاماً وصل إلى القول بأنّ الإسلامَ خطرٌ على العالم. ثمّ كتب قصته الطويلة (راسيلاس) فوصف بها المسلمينَ بأنّهم ذئابٌ وكلابٌ، ثمّ نشر حكاياته في مجلّتين أعلن من خلالها أنّ الراحةَ في المسيحية البريطانية وحدها، وليس في أيِّ مسيحيّة غيرها. فإذا أحسنّا الظنّ به وبأنّه لم يهاجم الإسلامَ ظُلماً وعدواناً بل جهلاً وخيالاً، فحتى هذه لا تجوز، لأنّ الخيالَ يقعُ في كلِّ شيءٍ إلا في تعليل ما علّتهُ معروفةٌ - كما يقولُ المؤرّخونَ - والكذبُ على الفردِ خيانةٌ، ولكنّ الكذبَ على لسانِ الدهر (التأريخ) أكبرُ خيانة، ولكنّ الحقدَ كما قالوا عُذر.

أوافقك الرأي يا إدوارد سعيد عندما قُلت: إن أردتَ أن تعكسَ أدبَ مجتمعٍ فعليك أن تتعرّف عليه. فماذا ستقولُ أيّها المُكرّم لصديقك وهو يُحدّثك عن رحلته إلى حلب فتُبادره بالقول: احذر أن يُفسدَك المحمّديون؟

نحن نوافقك يا صموئيل بأنّ معظمَ المعتقداتِ الإسلامية من المسيحية لكنّك غالطت نفسَك فلم تقبلْ من ايرينه التي أسلمت بعد أن كانت مسيحيةً فعاقبتها، ولماذا لم تقبلْ من ايرينه التي وقعت في حُبِّ السلطان محمّد وقَبِلتَ من اسباسيا التي رمت بنفسها بين ذراعيّ ديمتري؟!

لماذا لم تقبلْ سيدَنا اسماعيلَ الذي نعتَّهُ بابن الخادمة المصريّة لأنّه سيمرُ بنسله محمّد، وقَبلتَ أخاه سيدنا إسحق وقلت بأنّ العهدَ بينه وبين الرب هو المرور بيسوع؟!

مسلسلٌ منسوجٌ من شابٍّ في عمر السادسة والعشرين من عُمُره ببطولة شخصيّات خياليّة مرّةً يُسمي ايرنيه في المسرحية، ثم يغيّر اسمها إلى بوكا في القصة، ومرةً يختار القسطنطينية كمكانٍ للمسرحية، ثم إثيوبيا (أفريقية) كمكانٍ للقصّة، والهدفُ هو الهدف. ولستُ بصدد التعليق الأدبي عليه، ولكنّني بصدد الردّ على المرمى والمُراد.

أيّها الناقدُ الخبيرُ بالحكايات الإنكليزية التي أخذتَها من كتاب تسالي الليالي العربيّة (ألف ليلة وليلة): أن تتجرّأ وتقيّمَ ديناً لم تقرأ عن لغته وقرآنه شيئاً، ولم تطّلعْ على مصادره الموثوقة البتّة فهذا فيه نظرٌ كبيرٌ.

أعذُركَ وقد أنجَزتَ مسرحيتك والأتراك يغلبونَ اليونانَ فلكَ أن تكتبَ: (ذئابُ الإسلام سَطَت على أولادِ الإغريق) فكنتَ دقيقاً في وصفك. ولكن مثلما عذرتُك فاعذرني فالمشكلةُ ليست بك وحدك فقد ردّد كلامك شاخت وغولدزيهر وفان فلوتن وكريمر.

بريطانيا تحنُّ إلى عرشها، فهي من أغرَت في العصرِ الحديث القوميّةَ الطورانيّةَ لتقضي على العرب، وهي من ألزمت تركيا بمعاهدة لوزان لتقضي على دينِ الدولةِ خلال ثلاثين عاماً، وكان لها ما أرادت، فمن هنا تأتي أهميّةُ مناقشة أفكاركَ والردّ على تُهَمك، وإنّنا موقنون ببراءةِ الإسلامِ، ولكن فلنُقدّم هذه البراءة بشكلٍ - موضوعيّ كما يقول الدكتور شوقي أبو خليل - إذاً هي (شنشةٌ أعرفُها من أحزم) كما قال المثلُ العربي، ويا عجباً لمن يشمُ رائحةَ الجريمةِ من كفّه ثم يأبى إلاّ أن يكون هو القاضي فإلى التُهم التي ألصقها وأطال النفسَ بها ضيفُنا

وإخوتُه من المستشرقين المتطرّفين بدين الإسلام أُجملُها بالآتي: قالوا إنّ الإسلام انتشر بالسيف، وإنَّ أهلَه أشبهُ بوحوشٍ قاسيةٍ مُستعرة أصحابُ شبقٍ جنسيٍ عرفوه من مُحمّد عليه الصلاة والسلام وهم الذين ملؤوا قصورَهم بالحريمِ، وأهانوا المرأةَ وقاتلوا لأجل الغنائمِ.

هذه باختصار أعظمُ التُهَمِ التي حشدَ لها المؤلّفُ مسرحيتَه وقصّته وحكاياته ليُركّز عليها.

نعم لقد انتشر الإسلامُ في وجه السيف لا في حدّه.

واستغربُ وأقولُ من الذي أغمد حَدّ السيفِ ثمانيةً وثمانينَ عاماً في المقدسيينَ وذلك أواخر القرن الحادي عشر إلى أن جاء الفاتحُ صلاحُ الدين؟! الإجابة عند صاحب كتاب (الحروب الصليبيّة) وارنسمان إنّهم الفرنجةُ، أمّا شيخُ المؤرّخين المُعاصرين (توينبي) فيقول بالحرف في كتابه (ما يُقال عن الإسلام) في ص٢٧ : (إنّ الإسلام لم ينتشر بسيفٍ بل بقيت عقائدُ المسيحيةِ مُحترمةً ويُطبّقون دينهم فيما بينهم) أمّا مُحمّدٌ فقد بقي مضطهداً بمكّة ثلاثةَ عشر عاماً ولم يُرق قطرةَ دمٍ بإجماع المؤرّخين، ثُمّ إنّه لمّا دخل مكّةَ فاتحاً قال: من دخل بيتَه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيانٍ فهو آمن، ومن دخل دار حكيم بن حزام فهو آمن، ومن دخل المسجدَ الحرام فهو آمن. الكامل في التاريخ ص١٦٦ .

المسلمون لم يقاتلوا إلاّ من بَدَأهم بقتال أو أراد بهم سوءاً كاليهود والفرس والغساسنة والروم كما قريش، ويقول مارجليوث: إنَّ محمداً كان مُحقّاً في قتاله مع قريش لكن لماذا قاتل اليهود؟! والجواب: قاتلهم بعدما غدروا وهو في أحلكِ ساعاته وأشدّها حَرَجاً وهم من حاولوا قتله مرتين مرةً بخنجرٍ مسمومٍ في فخذه، وأُخرى عندما ألقوا عليه حجراً ضخماً من سطح دارٍ كان محمدٌ جالساً في صحنها. أمّا قتالُهُ لِكسرى

فلأنّه هو من أراد محمّداً حيّاً أو ميتاً بمجردِ أن دعاه للإسلام. أمّا الغساسنةُ فهم من قتلوا رسولَ رسولِ الله شجاع بن وهب فخالفوا ما يشبه اليومَ القانونَ الدَولي بعدم قتلِ الرُسُلِ، فقاتلهم، أمّا القرآنُ الكريمُ فنقرأُ فيه (لا إكراه في الدّين) (أفأنتَ تُكرِهُ النّاس حتى يكونوا مؤمنين) (لستَ عليهم بمُسيطر) (وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمعَ كلامَ اللهِ ثمَّ أبلغه مَأمنه).

لقد أحصى المحققون الذين قُتلوا خلال حياة محمّد عليه الصلاة والسلام أي خلال ثلاث وعشرين سنة من المسلمين والكافرين على السواءِ فوجدوهم ٤٤٠ رجلاً، وأمّا اليهود فـ٦٠٠، بينما في المسجد الأقصى وحده ذُبِح أكثر من ٧٠٠٠٠ مسلم. واليومَ- وما نحن فيه من انحسارٍ لسلطانِ الإسلام السياسي - أسألك يا صموئيل كيف انتشر الإسلامُ في ربوع الغرب؟ أظنُ كما قال أساتذتنا سيأتي يومٌ ويقولون فيه: انتشر بحدّ السيف في القرن الحادي والعشرين.

أمّا الردّ على أنّ المسلمين قُساةٌ ووحوشٌ وقد دمّروا الكنائس فنسأل بغدادَ من الذي دمّر مكتبة (الحكمة) فيها فأخّر الحضارة ستةَ قرونٍ؟ أليس هولاكو. ثم نقف أمام الأهرامات في مصر ونسأل كيف بناها الفراعنةُ؟ أليس على أكتافِ الرقيق. وحتى أفلاطون في مدينته الفاضلة المزعومة حَرَمَ الرقيقَ من حقّ المواطنة، ثم وافقه أرسطو. أمّا بُولس الرسول فلا شكّ أنّه سيقرأُ لك رسالتَه لأهل أفسُس وهو يأمر العبيد بالطاعة المطلقة للسادة.

فمن القُساة أيّها الناقد!؟ ألم يطرق سمعُك كما طرقَ سمعُ الزمن - العُهدةَ العُمريةَ التي أعطاها عمرُ لأهل إيلياء بالأمان على أموالِهم

وأعراضِهم وأنفسِهم وكنائِسهم وصُلبانهم، فمن يقيسُ هولاكو بعُمر يا أحفاد ايريني ونقفور!؟ ومن يكون عندها الذئابُ والـ...!؟.

أمّا اتّهامُ محمّد بأنّه وأتباعَه شهوانيونَ ملؤوا قصورَهم بالحريمِ وأهانوا المرأةَ فالردُّ في ذلك يكون: لقد عاش محمّدٌ عليه الصلاة والسلام ولم يُؤثَرْ عنه شَهوةٌ ولا نزوةٌ، عاشَ رُبعَ قرنٍ مع امرأةٍ واحدة تكبُرُه خمس عشرة سنةً وبقي معها إلى أن ماتت وسمّى عامَ وفاتها عامَ الحُزنِ وفاءً لها، فإذا كان في زهرةِ شبابِه أعرضَ عن الشهوةِ حتى الحلال؛ أفتتصورُها منه بعد الخمسين من عمره وبالحرام؟!!. وعندما دانت له جزيرةُ العربِ لم يكن عسيراً عليه أن يجمعَ أحلى بناتِ العربِ، ويبني أفخرَ القصورِ، ولكنّه لم يفعل.

صاهر أكبرَ القبائل وأقوى البطونِ من يهودٍ وعربٍ وأقباطٍ ليؤلّفَ القلوبَ على الحقّ رحمةً منه، فحوّلها أعداؤه إلى شهوةٍ فيه.

لقد نسي الغربُ نظامَ الخليلاتِ فتذكّرَ فإذا هو مُبصر نظامَ تعدّدِ الزوجاتِ فرحم اللّهُ القائلَ: رمتني بدائها وانسلّت.

فمن الذي ظلمَ المرأةَ وداسها، ومن الذي أكرمها ؟!

أمّا زعمُهم بأنَّ المسلمينَ كانوا يقاتلون لأجلِ الغنائم ولم يعرفوا عن الحضارة شيئاً فيُردُّ عليه بقول المستشرقين لكن المنصفين منهم: إنَّ نهضةَ أوروبا لم تكن لولا معارفُ المسلمينَ وترجماتُهم التي ظلّت المرجعَ الوحيدَ للتدريس ستة قرونٍ، ولقد تمنّى غوستاف لوبون صاحبُ المقولة المشهورة: (ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب): تمنى لو أنّ العربَ استولوا على فرنسا لتغدو باريسُ كقرطبة في إسبانيا مركزاً للعلمِ في الوقتِ الذي لم يكن ملوك أوروبا يعرفونَ كتابةِ أسمائِهم.

أمّا الغنائمُ فالذي حفظنا من وقائعِ التاريخ أنّ محمّداً قال لعمّه: (والله يا عم لو وضعوا الشّمسَ في يميني والقمر في يساري على أن أتركَ هذا الأمرَ ما تركته).

ولقد عُرِض المالُ كما عُرِضت عليه الزعامةُ فرفضها وقال: ما جئُتكم بما جئتكم به أبتغي مالَكم.

أمّا رسولُ المقوقس عظيم مصر فيخبرك بصفاتِ جيشِ عمرو بن العاص بقوله:

والله ليس لهم في الدنيا رغبةٌ ولا إربة، يجلسون على التراب، أميرهُم كأحدِهم.

وهذا أعظمُ قائدٍ حربيّ في التاريخ خالدُ بن الوليد يموت فلا يتركُ سوى فرس وغلام وحسام.

د. زكريا الغزالي

تقديم البروفسور مايرون ياغر*

كتب جونسون في إعلانه عن "ذا وورلد ديسبليد" عام (١٧٥٩) "قلمّا وجد حبُّ الفضول بقوةٍ على هذا النحو، أو أشبعت المعرفة بشكل واسع، مثل علاقات الرحلات البحرية والبرية المخلصة. والمظاهر المختلفة للطبيعة، والعادات المتنوعة للرجال، والاكتشاف المتدرج للعالم، والحوادث والمشاق في الحياة البحرية، جميعها تتوافق في ملء الذهن بالمتوقع والعجيب"[١] رأى جونسون منذ ترجماته الأولى لبعض كتب الرحالة مثل كتاب الأب لوبو «رحلة إلى الحبشة Abyssnia» أو تاريخ توماس كولي خان، شاه، أو صوفي الفرس Sophi[٢] وصولاً إلى انطباعاته عن رحلته إلى اسكتلندا وهبريدز مع جيمس بوزويل في عام ١٧٧٣، ورأى جونسون أن من فوائد السفر توسيع ذهن الإنسان، وكشفَ الحالة الإنسانيّة وإزالةَ الرضى الخادع عن النفس. وفي كتابات جونسون عن السفر يتردّدُ صدى العبرة الأخلاقية في راسيلاس، "سأعملُ طويلاً من أجلِ رؤيةِ بؤساءِ العالمِ، لأن رؤيتَهم ضروريةٌ من أجلِ السعادة"[٣]. وسبق أن أظهرتْ دراسةُ جونسون منذ زمن اهتمامه بالسفر وتصويره له والأماكن البعيدة كمدخل لبنيانه الأخلاقي في الشرط الإنساني. وكما

---

* مايرون ياغر هو بروفيسور في الإنكليزية في جامعة تشابمان Chapman وعمل كذلك عميداً لمدرسة الفنون والاتصالات. وهو الآن يشترك في تأليف مجموعة مقالات بخصوص جونسون، وهي على وشك الصدور عن بوكنيل يونيفرستي بريس. ولقد ظهرت مجموعة أخرى من المقالات والمقالات النقدية في السيرة الذاتية التي يُعاد النظر فيها: السياقات، والنقاشات، وكذلك كتاب سير جون هوكينز حول حياة جونسون، وهي صحيفة فصلية من المقالات القصيرة والملاحظات والمقالات النقدية، والأدب والتاريخ. وهو أيضاً ناشر مشترك لهتون ستوري.

اقترح كليمنت هوويز، فإن قصصَ الرحالة قدمت لجونسون وسيلةً يوفّق فيها بين الإمبريالية الإنكليزية الوليدة والتفكير التنويري غير المتعصب"[٤].

كثير من المقاربات لاستخدام جونسون والأماكن البعيدة التي قدمها للسفر، وبشكلٍ خاصٍ تلكَ الأماكن التي اعتبرها جونسون وعالمه الشرقي، تستمر في تصوير الأعمال والاعتبارات الأخلاقية التي عرضوها من وجهة نظر أوروبية مركزية، على الرغم من ملاحظات جونسون حول وحدة الطبيعة البشرية وحول افتراضه عن القدرة الكونية للانعكاسات الأخلاقية[٥]، وأن ملاحظته كانت محددة تماماً بالأخلاقية المعروفة بمقاييس عالمه آنذاك. في الوقت الذي تحدى فيه مكرراً الروح الاستعمارية في أعمالٍ له مثل "ضرائب لا استبداد"، ومارمور نور فوليسنس، ومقدمته لكتاب ذا وورلد ديسبليد ولنسمِ البعضَ، كالشخصيات التي أبدعها في المقالات الدورية، أيرينه، وراسيلاس وهم ليسوا إنكليزاً، ومع ذلك يتحدثون من وجهة نظر أوروبية واضحة. وأن الملاحظاتِ في هذه النصوص التي انطلقت في البيئات الشرقية الأوسطية والإفريقية والفارسية تكرر التقاليد الثقافية المسيحية والإغريقية التي ورثها جونسون ودعمها، ولا يحاول جونسون أن يضفي على حكاياته روحاً إقليمية أو وطنية على نحو خاص. وبالتالي، فإن الجوهر الأخلاقي والفني للخلفيات الأوروبية وغيرها تستحق دراسةً جديّةً، وخصوصاً أنّ نصوص جونسون تعكس التكرار (القولبة) الإثنية والسلوك الأخلاقي والثقافي لمشاريع مكررة كهذه. وأن كتاب موقف جونسون: وهو دراسة لقراءته وكتاباته التي تعرضها لنا تلك الدراسةُ.

يتطلب معرفة جونسون، المعلم الأخلاقي، مقاربة معتقداته Ethos والتناقضات التي قضى عمره وهو يوّفق بينها. وتلك الثقافةُ راسخةٌ في التقليد الإغريقي - الروماني الذي يعد جونسون منتجاً لها. ولإضافة إلى ذلك ولأنه طالبٌ للتنوير، جُوبه جونسون بالتغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي القوي الذي خَبِرَهُ عالمه. ومن خلال استخدامه للبيئة الشرقية، فلا يقدِّم لنا جونسون فقط تجرداً في المكان والزمان من أجل دراسة علم الأخلاق، ولكنه يقدِّم أيضاً لنا وسيلةً لدراسة ميوله وميول عصره. ولعلاقته بأدب الرحّالة وكذلك كاتباً وقارئاً له، وجد جونسون نفسه يستخدم الإطارَ الشرقيَّ، كقارئٍ له ووسيلةٍ ودودةٍ لعلمِ الأخلاقِ. وإن موقف كتاب صموئيل جونسون: هو دراسة لقراءاته وكتاباته الشرقية تأخذ طالبَ جونسون بعيداً عن الطريق المعتاد إلى جونسون وعلم الأخلاق. ويُنظرُ إلى جونسون من خلال عدسات تلك الثقافة وتجري عملية إعادة تقييم لجونسون، وموقعه الأخلاقي، وتصور القرن الثامن عشر للثقافة الإسلامية. على الرغم من أننا قد نوافق على أن جونسون يستخدم الشرق "لملء الذهن بالمتوقع والعجيب"، فإن الكتاب الذي بين أيدينا يساعدنا على تنقية "توقعنا" وأن ندرك أكثر المصادر من أجل ذلك "العجيب".

الهوامش

١– آلين هازين، مقدمات وأهداءات صموئيل جونسون (١٩٣٧ ريت، بورت واشنطن، NY: كينيكات بريس، ١٩٣٧)، ٢١٧ . ينسب هازين الإعلان إلى جونسون.

٢– فريدريك ف. بيرنارد "ذا هيستري أوف نابير شاه،: نسبة جديدة لجونسون". المسلمين البريطانيين الفصلية (١٩٧٠) ٢٩ – ١٠٤.

٣– صموئيل جونسون، راسيلاس وحكايا أخرى، طبعة يل لأعمال جونسون المجلد ١٦ والذي حرره غوين ج غولب (نيو هافين: يل يونيفرستي بريس، ١٩٩٠)، ١٦.

٤ – كليمنت هويز، "جونسون كوزموبوليتاني ناشيناليزم" طبعة جونسون المنقحة: البحث قبل وبعد، الناشر فيليب سمول وود (لويزبرغ. ب. آ: بوكنيل يونيفرستي بريس، ٢٠٠١)، ٣٨. وأنظر أيضاً هويز، "جونسون آند إميرياليزم "في كتاب كامبريدج إلى جونسون، الناشر غريغ غلينهام (كامبريدج. كامريدج يونيفرستي بريس، ١٩٩٧)، ١١٤ – ٢٦.

٥ – هويز، "جونسون آند إمبرياليزم" ١٢٤.

تقديم

لا يمكـن لأي وجهـات نظـر خاصـة أو
اعتبـارات شخصية أن تحـرر الرجـل مـن
التزاماته العامة نحو الفضيلة والحقيقة
رامبلر ١٣٦

على الرّغم من أنه كان منجذباً نحو الشرق (حيث يستخدم مصطلح "الشرق" خلال هذه الدراسة كما كان الأمر في زمن جونسون، لتحديد البلدان والثقافات التي كانت مساويةً للإمبراطورية العثمانية: تركيا، سوريا، فلسطين، مصر، العراق، السعودية، الفرس والحبشة)، والتي أطلق عليها مرة بأنها مصدر "كل ديننا، وكل قوانيننا وفنوننا تقريباً والتي تضعنا فوق مستوى الوحوش"، والذي تأمّله جونسون بحدود متنوعة،[1]. وعلى الرغم من أنه لم يكن لديه كفاءة بالعربيّة ولا الفارسيّة أو التركيّة، ولم تتوفر له الفرصة أن يطّلع على ثقافاتها أو عاداتها من مصادرها الأم، كانت معرفته بتاريخ وأدب ودين المنطقة كبيراً وهائلاً. وبالنسبة لي، فإن اللغة هي الثقافة. وعندما يقرر أيُ شخص تعلّم اللغة العربية، مثلاً، فهو أو هي لا يتعلمُ فقهَ اللغةِ وحسب، بل يتعلم كلُ شيء له صلةٌ بالعرب وثقافتهم. ولذلك، اللغة هي روح الأمة والناس الذين يتحدثون بها.

بدأ اهتمام جونسون بالأدب والحضارة التي يمثلها باكراً من خلال قراءته الواسعة، ربما بدأت في مكتبة والده، واستمرت طوال حياته[2]. ومن جهة أخرى، وَفّر له العمل بالمكتبة الفرصة تلو الأخرى ليكون مبدعاً في الأدب الشرقي. وإنّ اعتماده على مواضيع التصوير والشخصيات والمعتقدات والأوصاف لأيرنيه، وراسيلاس، والحكايات السبع في رامبلر وآيدلر من مصادر منحازة حكمت بفشل كتاباته عن

الشرق، نظراً لكونها اشتقاقية. وحصل على معارفه من الترجمات وكتب المستشرقين والرحالة الإنكليز، مُعرِّضاً نفسه للوقوع بالأخطاء وسوء الفهم الذي سبق أن حذَّره منها صديق له: "كثير من الأشياء الزائفة التي تنتقل من كتاب لآخر، وتكتسب سمعة حسنة في العالم."[٣] وإن الرجل "المتنور" و"العقلاني" لا يتّبع مبادئه الأخلاقية الخاصة عند الكتابة حول الشرق، كما أوضح إدوارد سعيد، ذلك عند الحديث عن الاستشراق عموماً، وليس جونسون على نحو الخصوص.

توفر لجونسون سبيل الوصول إلى المصادر غير المنحازة نسبياً، لكنّه اختار أكثر المصادر انحيازاً لأنها تتوافق مع تصوّراته المسبقة. وخيار جونسون موضوع الخضوع في كل من أيرينه وراسيلاس وقصصه الشرقية القصيرة الأخرى كان ذا صِلة وله أهميتُه.

أيضاً بما أنّه عاش في زمن الحرب والثورة، فإن الخُطَبَ التي كانت تدبُّ الحماسَ بالناس والشجاعة والعمل والوطنية استطاعت إحرازَ أعلى نسبة من التصفيق والهتاف العام. وإنّ شخصيات ديمتري، ليوَن تريس، آسباسيا، راسيلاس، نيكاه، وإيميلاك الحيوية والصلبة والتي استطاعت الصمود في كل الظروف، واستطاعت كذلك إمتاع جمهور المستمعين والقرّاء آنذاك. وكذلك خياره للشرق الغريب كإطار لأيرينه وراسيلاس كان متناغماً مع الاهتمام العام المعاصر في الشرق. الذي أصبح كلمة مألوفة في بداية القرن الثامن عشر. وكتب الكثيرَ من الكتّاب الإنكليز عن حياة ودين وأخلاق المنطقة. وركز جونسون في كتاباته مثله مثل العديد من معاصريه، على الاهتمام العام وإرواء حبِّ الفضول half informed curiosity -. ومع ذلك، فإن التصوير الكتابي الذي عفا عليه الزمن عن الحياة والناس في الشرق، كما ظهر في كل من أيرينه وراسيلاس قد حلَّ محلّها المعرفةُ القويةُ والناتجةُ عن الخبرة كما في مقالات السيدة وورتلي مونتاغو montague.[٤] إضافة إلى ذلك، فقد

أفسد جونسون تأثير استشراقه بسبب إحساسه بتفوق الغرب القوي على الشرق. وعلى كلٍّ حال، فإن قلّةَ تعاطفه وفهمه للإسلام وثقافته قد أخلّ بالنزاهة لكل من شخصيات أيرينه وراسيلاس. ولقد كان جونسون متقلّبَ المزاج تجاهَ الإسلام وبشكلٍ خاصٍ نحوَ النبي محمد والمسلمين عموماً، وإن كلَّ مقالات جونسون وأحاديثه وكتاباته تؤكد أنّ آراءه ومواقفَه تجاه الشرق وعاداته وحضارته ودينه لم تكن متملقةً. وعلى نحو مماثل، فإن تصوراته عن محمد والإسلام مملاةٌ عبر تحامل مورَّث. ومقتفياً آثار الجدل القديم، أعتبر محمداً نبياً "زائفاً"، وأنه رجلٌ متحمّسٌ أدار دينه ليشبع رغباته الجنسيةَ. وكان أتباعُه مغفلين تماماً أو كانوا شهوانيين وكسالى.

إذاً لماذا اختار جونسون أن يكتب أيرينه وراسيلاس المؤسَّسة على التصوير الخاطئ والمشوَّه للعالم الإسلامي إذا كان معادياً له، وهل كان السببُ اقتصادياً فقط؟ وهل أراد أن يستفيد من الحماس العام الذي كان متعطشاً لمعرفة المزيد عن تلك المنطقة؟ يمكن لأيٍّ منّا أن يتكهّنَ ذلك، بشكلٍ خاصٍ في مسرحية أيرينه، جونسون الشاب – كاتبٌ مسرحيٌّ – كان تَّواقاً لما يعتزُّ به بين المسرحيين المشهورين. ومع ذلك، لماذا اختار هذه المسرحية، أيرينه، دون سواها؟ ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، فأنا لا أحتاج للبحث عمّا كان متاحاً له فقط، وماذا فعل به، وكيف جعله يتحدثُ إلى معاصريه ولكنني أحتاجُ إلى البحث عما كان يجري في المناطقِ المجاورةِ عندما شَرَعَ في كتابةِ مسرحيته أيرينه وراسيلاس وقصصه القصيرة الأخرى عن الشرق. أناقشُ في هذا الكتابِ هذه الأسئلةَ المَهمّةَ.

حين كتب جونسون أعماله عن الشرق أيرينه (١٧٤٩)، وراسيلاس (١٧٥٩)، وقصصَه الأخرى كانت صورُ الإسلام والمسلمين مُقولبة منذ زمن طويل في الأدب الإنكليزي. حقّاً؟. فقد اعتبر الشرق مكاناً مخيفاً

وفيه ثقافةٌ ودينٌ أدنى منزلةً ويسكنه الكفار. واقتفى جونسون آثار الأساطير القديمة والأفكار المسبقة عن الشرق. وإنّ مناورته للشرق لأغراضه الأدبية والثقافية، وفي تصويره للغرب بوصفه ثقافة متفوقة على الشرق، ويدعم جونسون ويديم القوالب والمفاهيم الجامدة حول الشرق، والتي كانت في المملكة المتحدة البريطانية.

على كل حال فإن جونسون هو واحدٌ من مناصري "عصر العقل". أدى الاحتكاك بين المسيحيين والمسلمين خلال وبعد الحروب الصليبية لمعرفة الإسلامِ وحضارتهِ من مصادره الأم. ومع ذلك اختار جونسون أن يقتفي أثر المعلومات القديمة المنحازة – المعلومات التي كانت، وجهات نظر وللكتاب الغربيين، ليست دقيقة، ولكن ذهنه النقدي اعتبرها حقيقية. جعل هذا المظهر لموقفه في تاريخ التصوّر المسيحي في القرن الثامن عشر للشرق والإسلام وضعاً ساحراً. تعرض مسرحية أيرينه وراسيلاس صورةً للغربِ المتنورِ والعقلاني والمستقيم أخلاقياً مقابل الشرق المتخلف اللاعقلاني والقاسي والمتوحش والمزعزع. وإنّ وجهات نظره وتعليقاته عن الإسلام في أيرينه ينبغي أن يُنظر لها بوصفها جزءاً من كتاباته. ومهما يكن، فإن ملاحظاته في أيرينه أكثر تفصيلاً وأكثر توسعاً وأكثر سلبية من تلك الموجودة في راسيلاس وتُقدم لنا أيضاً فرصةً نادرةً لقراءة أفكارِ جونسون الشاب. ولذلك، فإن الغرض الرئيس لهذا الكتاب الرفدَ الدارسي لأدب القرن الثامن عشر وأيضاً لطلاب جونسون ببعض الملاحظات المفيدة حول استشراق جونسون بشكل عام، وعن بعض الأعمال الخاصة في ضوء ما هو معروف الآن عن حياته، وشخصه ونفسيته والمحيط الأدبي والثقافي الذي كُتبت فيه تلكَ الأعمالُ.

يتركّز اهتمامي على مواقف وآراء جونسون وليس على المصادر التي توفرت له. وبنفس الرمز فإن الاستخدام الذي صاغه من هذه المصادر

هو مؤشر قوي إلى موقفه. والحديث بشكل عام، عندما يستخدم كاتبٌ من طراز جونسون، المعروف بذاكرته القوية وحبِّه للحقيقة، ويحذف أو يضيف بعض المعلومات، يدفع قارئَهُ ليرى بأنَّه قد اختار بشكلٍ مقصودٍ أمراً منافياً للعقل على وجه الدقة. وما أقوم بعرضه، لذلك، كما تتشارك أعمال جونسون أيرينه وراسيلاس وغيرها من قصصه الشرقية القصيرة ومع الكتابات الشرقية السابقة، من التركيز على الإسلام والمسلمين وثقافتهم ونظامهم السياسي. وفيما لو تسللت الذاتية وأنا أحاول الحفاظ على الموضوعية، فإنَّ خطأي على الأقل، ليس أكبر من خطأ التلاميذ الغربيين الذين حاولوا أن يقدموا لنا تقييماً "متوازناً" للقصص الشرقية في القرن الثامن عشر.

والكتاب، إذاً، يعكسُ من ناحية، اتصالاتي الحميمة مع الثقافة الشرقية وتفسيريَ الخاصَ لكلٌ من أيرينه وراسيلاس، وقصص جونسون الشرقية الأخرى. والعديد من شخصياته في أيرينه وآيدلر مثل – حميد ورشيد ومراد الدين والمأمون وجلال الدين وعمر – يبدون لي وكأنهم بشرٌ حقيقيون يسيرون في شوارع البصرة وبغداد ودمشق والقاهرة واسطنبول. وإن مغامرات راسيلاس وشقيقته نيكايا Nekaya ذكَّرتني بقصص قرأتُها في قصص ألف ليلة وليلة عندما كنتُ صغيراً.

من العصور الوسطى إلى عصر جونسون، كان الإنكليز يقرؤون ويستمتعون بالأشكال المختلفة للأدب الشرقي. كما ظهر في دراسة مارسا كونانت Marsa Conant الحكاية الشرقية في إنكلترا في القرن الثامن عشر، كانت الحكايةُ الشرقيةُ موضةً في إنكلترا وجذبت معظم الكتَّاب آنذاك،[٥] كثيرٌ من الكتَّاب المعتبرين في أوائل القرن الثامن عشر كتبوا حكاياتٍ مماثلةً، منهم جوزيف آديسون، وجون هاوكسوكس Hawkesworth، وجونسون. وكان ذلك للبعض منهم استكشافاً لجنسٍ أدبيٍّ لاقى نجاحاً أدبياً واستحساناً معاصراً له وسوقاً رائجة أيضاً،

وبالنسبة لآخرين ما كان مكرراً في الكتابة الإبداعية، وقد أصبح عرفاً أدبياً استطاعوا تلوين "besprinkle" مقالاتهم الدورية به.(١)

أخذاً بالحسبان بأنّ هذا المظهر لم يسبق أن تناوله أحد من قبل، وتحديداً مسألةُ الإستشراق عنده ومواقفه السلبية من الإسلام والمسلمين. لذلك وجدتُ من الضرورة أن أضمّنَهُ بعضَ الشواهد المتكررة. وإنّ المنهجَ الذي اعتمدته في الرد على مواقف جونسون السلبية واتهاماته اعتمَدَت على ثلاث سبل. أولاً تعريفُ وجهاتِ نظرِهِ عبر الاقتباس من كتاباته ومحادثاته وكذلك نقاشُ أسباب وجهات نظره السلبية، وثانياً، لم أتورّع عن أي وسيلة لذكر الكتابات المسيحية – المستشرقون – الذين يخالفون وجهات نظره وتهمه ولا يؤيدونها. وبكلمات أخرى، أحاول أن أغمرَ تعليقات جونسون السلبية بأخرى متعاطفة. وثالثاً، بالرد على أي تعليق سلبي لجونسون عن الإسلام والمسلمين، أشير هنا كم كان الوضع سيئاً بالغرب في ظل المسيحية (وما زال). على سبيل المثال، يتهم جونسون الرسولَ محمداً "بالاحتيال" والإسلامَ بالتعصب، ويبشّرُ بالحرب والعنف، والمعاملة السيئة للنساء.... الخ. وأرد عليها بتقديم أدلة، بعضها من بعض كتّاب الغرب المسيحيين، بأن معاملة الإسلام للمسيحيين واليهود كانت حسنة ولقد خدم الكثير منهم في مناصب مهمة في الإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة، وأنّ الإسلامَ ينشرُ السلامَ والحبّ لا الحربَ.

ويرى تلاميذُ وطلابُ جونسون أنه مقتنعٌ بقوة أنّ المسيحية والحضارة الغربية كانت الأفضلَ وأن الإسلامَ والحضارةَ الشرقيةَ هي الأسوأُ، وأن المسيحيةَ متفوقةٌ على الإسلام. جونسون، ابن عصره، رأى أن النماذجَ الحكوميةَ الغربيةَ والديانةَ المسيحيةَ هي الأسهلُ منالاً والمرشدُ الحاسمُ لمجتمع الشرق.

على كل حال، ألوم وجهات نظر جونسون السلبية عن العوامل الدينية والتاريخية، ويبدو أن العاملَ الدينيَّ من الصعوبة إمكانيةُ تصحيحه. ولقد أبلغ معظم الغربيين بأن المسيحية كانت متفوقةً على الإسلام، وأن رسالة المسيحية كانت لهداية المسلمين. والأمر مشابهٌ، فرسالةُ الإسلامِ هي نشرُ دينِ الإسلامِ لكلِّ البشرية. وأدى ذلك إلى حرب بين الدينين، وتطورت بدورها، إلى صراعٍ سياسيٍّ وعسكريٍّ خلالَ الحروبِ الصليبية، وما بعدها، خلال الحروب بين الإمبراطورية العثمانية والعديدِ من القادة الغربيين المسيحيين. وعزز ذلك الصراعَ والعداءَ السياسيَّ ضد الإسلامِ العداءُ الدينيُّ، والنتيجة هو أنه لم تجرِ محاولاتٌ جادةٌ لدراسةِ المعتقدات والحضارة والإنجازات للخصم المسلم.

وتركــزُ شكوايَ بشكلٍ خاصٍ على معاملة جونسون للإسلام والمسلمين، في أيرينه وراسيلاس. وأنا سأذكر بشكل أساسي ادعاء جونسون بأن الفتوحات الإسلامية الأولى لم تكن إلا غارات من أجل الغنائم، وكانوا سفاحين. وكانت آراءُ جونسون مستقاةً من اطلاعه على مصادر غير مباشرة، ولا بدَّ أن أوضِّحَ بأنه لو كان جونسون حياً الآن لما غيَّر آراءه.

في هذا الكتاب، أقاربُ مواقفَ جونسون تجاه الإسلام والمسلمين من منظورِ ترتيبٍ زمنيٍّ صارمٍ. لأن الترتيبَ حسب المواضيع يمكن أن يجعلَ تقييمَ مواقف جونسون تجاه الإسلامِ والمسلمين مستحيلاً بشكل منفرد، لأن الدليلَ على موقفه ينبغي أن يجمع من العديد من كتاباته وأحاديثه خلال حياته. لذلك، إن الفصلَ الأولَ من الكتاب هو "صور الشرق قبل صاموئيل جونسون"، وإلقاء نظرة على تأثير طلابِ الشرق، وكتبِ الرحالة، وألف ليلة وليلة، والحكايات التركية والفارسية. والفصل الثاني "قراءات جونسون الشرقية"، يبحث في سنوات جونسون الأولى المبكرة في لندن، ومكتبتِه الخاصة، وصداقته مع طلاب الشرق. وفي الفصل

الثالث، "صاموئيل جونسون ومواقفُهُ من الإسلامِ "يغطي تقييمَ جونسون وملاحظاته عن الإسلام والحضارة الإسلامية، وكذلك كتاباتُهَ وحواراته. أما الفصلُ الرابع أيرينه: الإسلام خطر، وليس 'هدفه حب الاستطلاع والفضول"، يلقي الضوء على آراء جونسون الجامدة والمتحاملة على الإسلام وثقافته. ويعرض مقاربةً مشاكسةً لمسرحية جونسون أيرينه التي لم تسبر كاملاً: العناصر الشرقية ومفهوم جونسون الشاب عن الاستشراق. والفصل الخامس، "صورة الشرق في راسيلاس"، يستكشف مفاهيمَ جونسون الكاملة ومواقفَه تجاه الشرق، واستخدامه لمادة الشرق، والحدود الذي تأثرت فيه مواقفه في كل راسيلاس وآيدلر، "تتعامل مع تمثيل الشرق وتناقش صلة حكايات جونسون الشرقية مع عرف الشرق الذي تطور في المقالات الدورية، وتكشف عن العناصر الشرقية مثل البيئةِ والشخصياتِ والثقافةِ والأسلوبِ.

هوامش

١ – جيمس بوزويل، حياة صموئيل جونسون، LL. D الناشر. G. B. هيل، مراجعة L. F. بويل، ٦مجلدات ٠أوكسفورد: كلارندون بريس، ١٩٣٤ – ٥٠)، ٣: ٢٦.

٢ – صموئيل جونسون، يوميات، الصلوات، الحوليات، طبعة (يل) لأعمال جونسون، المجلد ١، الناشر E. L. ماك آدم الابن مع دونالد هايد وماري هايد (نيو هيفن، CT: يل يونيفرستي بريس، ١٩٥٨)٣٤٨.

٣ – بوزويل، لايف، ٢: ٥٥.

٤ – سينسا لونسال، ليدي ماري ووترلي مونتاغو وذا إيتينز سينشري فاميلير ليتر (اثينا كيونيفرستي أوف جورجيا بريس، ١٩٩٤)، ٦٦ – ٨٢.

٥ – مارسا بايك، كونانت، الحكاية الشرقية في القرن الثامن عشر (نيويورك).

٦– أو. أوف. كريستي، جونسون كاتب المقالات (لندن: حي ريتشاردز، ١٩٦٦)، ١٤٤.

شكر واعتراف

خرجت فكرةُ هذا الكتاب من رغبتي المتوافقة مع البيئة التي عشتُ فيها العديد من السنوات وأيضاً من الحاجة لفهم الأسباب الكامنة وراء الإنقلابات السياسية والدينية الحديثة في الشرق الأوسط التي أثرت فيَّ وفي عائلتي. وإنني مدركٌ على نحو قاطع بأن الأزمة الراهنة في علاقات الشرق والغرب، وبشكل خاص بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠١١، لها جذورٌ في الحوار المتعارض بين أوروبا والشرق الأوسط التي بدأت ملامحه الأولى خلال العصور الوسطى واستغرق الشرق وتجلى في الأدب خلال القرن الثامن عشر.

في حلقة بحث التخرج في اللغة الإنكليزية رقم ٦٩٣٩، "جونسون وعصره"، طُلِبَ منّا أن نقرأ كتبَ جونسون: أيرينه، وراسيلاس، ورامبلر، وآيدلر. وكَمشروع لحلقة البحث، كتبتُ مقالةً عنوانها "حكايات جونسون الشرقية في رامبلر وآيدلر، "من أجل كشف بعض العناصر الشرقية داخل هذه الحكايات. بغضِّ النظر عن استخدام جونسون لكلمات "العرب" و"الترك"و"المسلم" مكانَ بعضها البعض غالباً، كما أنه لم يكن هناك أي فرق بينها، بالإضافة إلى وجود بعض الأخطاء التاريخية أيضاً. وأصبح اهتمامي أكبر للتحقيق في هذا الموضوع في الفصل الثاني، عندما طلب مني البروفسور دافيس، المشرف على دراستي، أن أقدِّمها كدراسة في أطروحتي. وخلال دراستي الجامعية كطالب يدرسُ الأدبَ الإنكليزيَّ كنتُ أصادفُ انتقادات ماركسيةً للنصوص، أو انتقادات نسوية، ولكن نادراً، حتى في جو الكلية، ما تعرضت لنقد ما بعد الكلونيالية في القاعة الدراسية، وهذا أقتضى بحثاً خارجياً. وقادتني بعض دراساتي الخارجية إلى عمل سبق أن قرأتُهُ في الماضي، من أجل النظريات السياسية، وليس من أجل النقد الأدبي: الاستشراق لإدوارد سعيد.

يدرك العديدُ من الأشخاص بأن التحامل (الآراء المسبقة) بأشكاله المتنوعة وصيغه، ليست له فائدة للمجتمع. ومع ذلك، ومن أجل أن نفهم

كيف يمكن أن نتخلص من بعض القوالب الجامدة والتصورات المغلوطة، وهو مفتاحٌ لنفهم كيف – وفي العديد من الظروف، ولأسباب سياسية – كانت قد نشأت. وأن صورة الإسلام والمسلمين في الأدب البريطاني، والتي هي غالباً غير دقيقة، وليس مجرد مصادفة بسيطة، خلق مقاومة، وقوة شر، ضد القيم البريطانية افتراضياً، وكان وما زال ضرورياً لاستمرار الاستغلال بأشكاله المتنوعة. وهذا يعني، الأستعمار، وخلق حرب ضد المسلمين النمطيين يصبح أكثرَ سهولةٍ إذا أثبتَ أيُ كان بطريقة ما بأنهم يشكلون مصدر خطر. وتركّز نقاشي أساساً على أن (النماذج المسبقة) الأنماط في أعمال جونسون ووجهات نظره إلى الإسلام والمسلمين ودينهم لم تتشكل بشكلٍ نقيٍ دون جهلٍ ولكن من أجل خدمة أجندة أعمق والتي اقتضت محوَ الإسهامات وتقليلً أهمية المسلمين وثقافتهم، والتي كان لهما نفس السلطة. وعبر تحليل العديد من أعمال جونسون مثل أيرينه وراسيلاس وحكاياته الشرقية القصيرة في رآمبلر وآيديلر، وأيضاً محادثاته وتعليقاته وحيث أظهرت هذا الارتباط بشكل أكثر تفصيلاً.

عندما قرأت مأساة أيرينه وراسيلاس لأول مرة، كنت مخدوعاً، كمسلم بقصة إملاك Imlac ووصفه للشرق (الفصل ٨ – ١٢) وكيف يُظهر تفوقَ الأوروبيين على الأمم الأخرى "الذين لا يمتلكون من الثروة سوى قطعانهم وأسرابهم، والذين استمروا، خلال كلّ العصور، وفي حروب موروثة مع كل الجنس البشري". وخلال قراءتي راسيلاس، التي فيها الشيء الكثير عن خطف العرب للفتاة بوكا Pekuah (الفصل ٣٣ – ٣٩) والذي أزعجني كثيراً، والطريقة المنحازة التي صوّرَ فيها خطف الفتاة جعلني أشعر بالسخط نحو جونسون، رغم أن راسيلاس هي عمل أدبي كبير. وخلال عرضه للعرب (الشيخ ونسائه) ورد فعل إملاك وتعليقاته، وصور محمد (كمؤسس للإسلام)، والإسلام والثقافة الإسلامية، ويشرح جونسون في أيرينه لا وعيَ الناس الأوروبيين وفي أحيان كثيرةٍ الكره المقصود للإسلام، والذي استمر لمئات السنين وربما أنه قَويَ في يومنا هذا.

بالنسبة للمسلم أو أي شخص آخر الموسوم تاريخه بالاضطهاد والظلم من القوى الأوروبية، ويغمس نفسه على نحو أعمى بالثقافة الأوروبية هو خطأ قاتل، وبالنسبة لأولئك المنحدرين من أصل غير أوروبي ولدوا في أمريكا، ربما المخاطر أعلى، حيث يمكن أن يكونوا جهلةً بتاريخهم الخاص، متروكين من دون حماية، وغير مدركين بأنهم وقعوا ضحية الافتراء عليهم. ويمكن أن يأخذ القارئ العادي موضوع اختطاف الفتاة بوكا pekuah ببساطة كعنصر غريب لراسيلاس أو أسلوب جونسون لإحباط "المواقف الشرقية نحو العرب والشرق الأوسط بواسطة حادثة خطف بوكا"[1] - ربما شيء ما من ألف ليلة وليلة... غير مؤذٍ وموجودٌ من أجل إمتاع القارئ فقط، وبينما تمثل هذه الحادثة أكثر من ذلك فعلاً.

في الوقت الذي كان يحاول فيه جونسون تحرير الفتاة المخطوفة بوكا عبر أوروبيتها، إلا أنه عرضها كمسألة انحطاط أخلاقي. ولدى النساء عند جونسون قليلٌ من الثقافة، ولو شاء جونسون أن يُظهرَ عظمة المرأة العربية، لكان أعطاها دوراً أهمَّ، أو أعطاها على الأقلَ حواراً أظهرت فيه ذكاءها المعروف.

وتدلُ صورةُ الزعيم العربي ونسائه عن كره أوروبي تقليدي تجذّر غالباً في سوء الفهم والتفسيرات الخاطئة - بعضها غير مقصود، أما بعضها الآخر فمقصود.

وأملي من هذا الكتاب، ولو للحظة واحدة، أن نستطيعَ رؤيةَ الإسلامِ والعربِ والأتراك من منظورٍ آخرَ مختلف، وأريدُ إزالةَ المساهماتِ السلبيةَ التي أضافها جونسون لهذه الشخصيات، ولدينهم وثقافتهم، وإعطاءهم صورةً واقعيةً، وليست متفرعةً عن ذهن أوروبي متخيل.

كثيرٌ من الناس عاينوا هذا الكتاب خلال عملية تطوره، وأنا سعيد جداً للاعتراف بتأثيرهم هنا. ولهذا الكتاب جذور في أطروحة كُتبت في جامعة فلوريدا، وأودُ أن أذكر احترامي للبروفيسور دافيس، المشرف على أطروحتي، ولقد كان مشرفاً مميزاً وقارئاً جيداً. ولأعرب عن الكثير من

الشكر للبروفسور غاريغ لوميس Garig Loomis لترحيبه القوي بالإشراف والتعليق على أجزاء من هذا الكتاب في المراحل الأخيرة لصياغته. واقتراحاته العميقة للمراجعة. وأعترفُ بالجميل لبوب لاند bob land، الذي مارس كل مواهبه الواسعة في تحرير المخطوط وقدّم العديد من النصائح الرائعة على نحو منتظم. وأود أن أشكر الآنسة راشيل رييس Rachel Reiss، منضّدة الكتاب ولصبرها مزيلة كل العوائق لتحرير المخطوط، ولمهنيتها العالية والنوعيّة الرائعة لنموذج الإطار. وشكر خاص للبروفسور ياغر مايرون، في جامعة تشابمان، وعلى الرغم من انشغالاته الكثيرة وفّر لي الوقت لكتابة المقدمة.

وأنا مقدّرٌ على نحو عميق الدعم الصادق لزملائي في برنامج اللغة والأدب الإنكليزي في جامعة الكويت على مدى السنوات الخمس الماضية. وممتنٌ لهم بشكل خاص على تسامحهم اللطيف على استحواذ العمل في كتاب جونسون ومواقفه نحو الإسلام في الشرق على معظم وقتي ولاهتمامهم الجدي الذي أظهروه في مشروعي، حتى عندما انتقلت بعيداً عن حقول بحثهم المباشرة. وأودُّ أن أشكر الجامعة الأمريكية في الكويت من أجل مساعدتها لي بحضور مؤتمرات ASECS، التي ساعدتني في إكمال هذا الكتاب. ولقد عرضت النسخ الأولى من فصول هذا الكتاب في مؤتمرات ASECS، وأقدر كثيراً الأسئلة والتعليقات التي تلقيتُها في هذه المؤتمرات.

وأخيراً، أود أن أشكر زوجي، جنان، وأطفالي: غسق، وشفيق، والفرزدق، لفهمهم ولدعمهم وتشجيعهم طوال العمل بهذا الكتاب. ويعرفون على نحو أفضل من أي شخص آخر حجمَ التضحيات والجهود المبذولة والزمن الذي استغرقه إنجاز هذا الكتاب، وستبتهج كثيراً جنان لرؤيته مطبوعاً.

هوامش

١ - تشارلز كامبيل، "عرب جونسون: ضد الاستشراق في راسيلاس"، أبحاث اليرموك ١٢والعدد ١ (١٩٩٤): ٥١.

الفصل الأول

صور الشرق قبل صموئيل جونسون

عندما كتب جونسون مسرحية أيرينه (١٧٤٩)، وراسيلاس (١٧٥٩) وحكاياته الشرقية القصيرة الأخرى في مجلات رآمبلر (١٧٥١ - ١٧٥٢)، وآديلر (١٧٥٢)، كان الاهتمام الإنكليزي العام بالشرق وحكاياته قد وصل إلى ذروته، وكانت مصادر الأعمال في كل مظاهر الحياة والثقافة في المنطقة قد ظهرت تماماً. ويعود هذا الاهتمام الواسع إلى القرن الثامن عشر، ولكنّ الاهتمام الإنكليزي بالشرق يعود إلى العصور الوسطى. ويغطي هذا الفصل الخلفية التاريخية للاستشراق الإنكليزي والاتصال الفعلي بين الشرق والغرب.

في ٣٠ آذار ١٧٢٤، أي قبل خمس وعشرين سنة من ظهور مسرحية أيرينه، التي تعامل فيها للمرة الأولى مع مادة شرقية، أرسل صموئيل جونسون رسالةً، مع نسخة من كتاب جونس، القواعد الفارسية، إلى ورين هاستينغ:

أقصى ما أرغب به الاطلاع؛ والأمل، في ذهن واسع الإدراك مثل ذهنك أن يكون لديك الوقت الكافي، ضمن اهتماماتك ومشاغلك الكثيرة، والتساؤل في العديد من المواضيع التي إما لا يفكر بها العالم الأوروبي مطلقاً، أو إنّه يفكر بها تفكيراً ضعيفاً وبتخمين غير دقيق. وآمل، من الشخص الذي عَمدَ يوماً لزيادة تعليم هذا البلد عبر المقدمة عن اللغة الفارسية، أن يتفحَّصَ بحرص التقاليد وتواريخ الشرق؛ وأن يجري مسحاً لعجائب صروحه القديمة، وأن يتعقب آثار مدنه المنتعشة؛ وهلمَّ جراً، وبجوابه سنعرف جيداً الفنون والآراء لجنس من الرجال، والذي استنتج منه القليل حتى اليوم.[1]

بالإضافة إلى ذلك، ندم جونسون لأنه لم يحصل على تقاعده منذ عشرين عاماً مضى، حيث كان بإمكانه أن "يذهب إلى القسطنطينية لتعلم العربية وكما فعل بوك كوك Pocock"[٢] وأقترح على بوزويل أن يدرس سير وليام جونس "التعليم الشرقي" في مدرسة استمتع بتخيلها يوماً من الأيام.[٣] وفي ملاحظاته إلى هاستينغ وبوزويل، عاين جونسون بدقة عنصرين مهمين حول الاستشراق الإنكليزي في القرن الثامن عشر. أولاً: لاحظ بأنه كان للقارئ العام اهتمام غير عادي في الدراسات الشرقية، ويمكن أن تكون تلك الدراسات جزءاً من منهاج الكلية. ولقد طبع ذلك التفكير الكثير من الرجال آنذاك، وتوسعت رؤيتهم حيث ازدادت معرفتهم وإدراكهم للدراسات الشرقية. ثانياً: لاحظ جونسون بأن الكتّاب الذين سبقوه قد عالجوا الأجناس الأدبية: ألف ليلة وليلة، والحكايات التركية والفارسية.. ولقد افتتح ظهور هذه الكتب جنساً أدبياً جديداً للكتاب من أجل البحث فيه وميول أخرى جديدة من القراءة ترضي العامة. ولقد أسهم هذان العنصران في إيجاد مجموعة كبيرة من الحكايات الشرقية. ومنذ بداية القرن الثامن عشر وكان قد أظهر العامة اهتماماً بالغاً، مع أنه غير مباشر، والذي جاء بشكل أساسي نتيجة للترجمة الفرنسية للأعمال الشرقية التي قام بها أنطونيو غلاند Antoine Galland وبيتس دو لا كروكس وهم مبدعو هذه الموضة. واستطاع تلاميذ الشرق وكتّاب الرحلات في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن يشقوا الطريق ويمهدوها من أجل امتحان أوسع من كتّاب القرن الثامن عشر. وحتى كتّاب مثل آديسون وستيل وآخرين سبقوا جونسون، هكذا أيضاً – ربما ليس بوضوح – كانوا مستشيقون وكتّاب رحلات بين أسلاف جونسون.

على كل حال، قبل أن تصبح الحكاية الشرقية مهمة في الأدب البريطاني، كان لا بد من وجود شيء يساعد الذهن والذوق الإنكليزيين

من أجل قبول هذا النوع من الجنس الأدبي الجديد. ومن العصور الوسطى إلى زمن جونسون، وجدت ثلاثة تأثيرات أنتجت هذا الاستعداد بقوة، وهكذا في الربع الأول من القرن الثامن عشر، كان انتباه القارئ قد شُدَّ نحو مجموعة كبيرة من كتب الأدب الشرقي. ومن تلك التأثيرات الثلاثة كتب الرّحالة، وتلاميذ الشرق، وسحر الحكاية الشرقية التي تشمل ألف ليلة وليلة، والحكايات التركية والفارسية.

وشهد القرن الثامن الميلادي أفضل العلاقات الدبلوماسية بين الشرق والغرب. وأصبح شارلمان وهارون الرشيد، أصدقاء مقربين. وكان لديهما عدو مشترك هم البيزنطيون. ومن ثم، تبادلوا الممثلين بين ٧٩٧ و٨٠٦ من أجل تنسيق جهودهم العسكرية لمواجهة الخطر البيزنطي. وهكذا، "وحد التاريخ الأسطورة في الموضع الصحيح؛ الفترة الأكثر تألقاً لبغداد خلال حكم الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ – ٨٠٩)"[٤] وكان يعني السفر إلى الشرق زيارة الأرض المقدسة. ومنذ القرن الثامن، كتب الرحالة، والحجاج، والبعثات التبشيرية، والحملات الصليبية العائدون إلى الغرب كتباً وأبحاثاً مشوّهة حول الشرق مثل كتاب رحالات سير جون ماندفيل (١٣٦٥)، وكتاب جون ليدغيت سقوط الأمير (١٣٧٠)، وكتاب سيرغي غيلفورد (١٥٠٦). وكانت الأوصاف في كتب الرحالة الرائدة، في أغلب الأحوال، سطحيةً. ولم تقدّم للقارئ الإنكليزي أية تصورات واقعية عن الشرق؛ ولم يكونوا مهتمين بتقديم معلومات وصور جديدة للشرق بمقدار ما كانوا منشغلين بتأييد الإدانات والأحكام المسبقة للقارئ الإنكليزي وتأييد أفكارهم حول دين المنطقة وناسها. ومع ذلك، استمرت العلاقة المزدهرة بين الشرق والغرب إلى القرن الخامس عشر.[٥] ومع غروب شمس القرن الخامس عشر، كان عدد سكان لندن قد أخذ يزداد. وكانت إنكلترا قد شقت طرقاً وأقامت اتصالاتٍ مباشرةً مع الشرق الأوسط. وخلال تلك الفترة وصلت التجارة

مع الشرق إلى ذروتها، وأصبح السفر إلى الشرق متاحاً وأسهل من أي وقت سابق. وأنشئت ثلاث شركات تجارية. أسست شركة موسكوفي في عام ١٥٥٥ للتجارة مع الفرس؛ وفي عام ١٥٨١ أسست شركة ليفانت Levant للتجارة مع الشرق الأدنى؛ وفي عام ١٦٠٠ أنشئت شركة إست انديا للتجارة مع الشرق الأدنى والهند.

إضافة إلى البضائع الشرقية، جلب التجّار والرحالة معهم الحكايات حول الشرق وناسه، والمعتقدات الدينية الأجنبية، والأكثر أهمية، المخطوطات. والقصص التي سردها الرحالة والتجّار الإنكليز عن الشرق في القرن السادس عشر كانت ذات قيمة أدبية وتاريخية قيمة. وكانت المرة الأولى، التي وفرها التجار الإنكليز لزملائهم بالاتصال مع الشرق الأوسط وأظهروا لهم سحر وقوة السلاطين الأتراك. وبالفعل، كان الجزء الأول من القرن السابع عشر حقبةً لكثير من كتب الرحالة. على سبيل المثال، كتاب ريتشارد نوليز ذا تجنرال هيستري أوف تركيز (١٦٠٣) "وصف الإمبراطورية التركية المزدهرة، والرعب الراهن للعالم"(٦) وغطّى ذلك الكتاب التاريخ التركي من بدايته في القرن الثامن وحتى عام ١٦٠٣ تاريخ صدور الكتاب. ولقد قُرِأ الكتاب على نحو واسع من كتّاب مشهورين أمثال جونسون وآخرين. وفي مجلة رآمبلر العدد ١٢٢، مدح جونسون كتاب نوليز، قائلاً "برأيي لا أحد يستطيع أن يناقش بتفوق نوليز، الذي استحق في كتابه تاريخ الترك كل الميزات التي يمكن أن يتيحه فن القص"(٧) ووصف كارت رايت في كتابه بريتشرز ترافيل (١٦١١) العديد من الأماكن في الشرق الأوسط وقدّم رؤيةً واضحةً عن الإمبراطورية الفارسية. وقدم كتاب جورج ساندز (ريليشن أوف تجيرني بيغن آن دوم Relation of Journey Bigun A-ant Dom): ١٦١٠ (١٦١٥) أوصافاً للثقافة الإسلامية، والأخلاق والشعر. وقُرِأ الكتاب على نحوٍ واسعٍ وطُبِعَ منه العديد من الطبعات في عام ١٦٧٣. وأعطى كتاب توماس هيربيرتز سوم ييرز ترافيلز

إنتو ديفرز بارتس أوف آسيا وأفريقيا (١٦٣٤) وصفاً مختصراً للمسلمين وأنظمة حكمهم ودينهم وعاداتهم وأخلاقهم. وعلى كل حال، إن وصفه يخلط الحقائق مع الأوهام. ويتضمن بعض الكلمات الإنكليزية ومرادفاتها العربية. وقرأ كتاب هنري بلونت رحلة في ذا ليفانت (١٦٣٦) واسعاً مثل كتب كارت وايت. ادعى بلونت بأنه "قد ذهب إلى الشرق من أجل تصحيح الأخطاء التي ارتكبها كتّاب الرّحالة السابقون وحقاً، وجد قرّاء ذلك الأدب وجهة نظر غير منحازة نسبياً عن الأتراك. وأراد أن يعرف ما إذا كان الأمر يعود إلى رأي نزيه، لأن الطرق التركية تبدو وحشيةً، كما قدّم لنا، أو (تمتلك) نوعاً آخر من المدنية إلى حدٍّ ما، تختلف عن مدنيتنا".[٨] وجد بلونت أن الإسلام قد شكل ثقافة ومجتمعاً حضارياً عالياً. ويقدّم توماس فولر في كتابه ذا هيستري أوف ذا هولي واري (١٦٣٩) سمعة حسنة لتعاملهم الجيد مع المسيحيين. وأبقى روبرت ويزرز في كتابه ذا غراند سيغنويرز سيراغليو (١٦٥٠) العمل المرجعي عن الإمبراطورية العثمانية حتى الجزء الثاني من القرن السابع عشر. ويقدم للقارئ الإنكليزي بياناً ثقافياً وثيقاً وواقعياً عن السلطان العثماني وقصره وحريمه وسلطته المطلقة على رعاياه. وحقاً، فإن هذه الكتب قد زرعت البذور الأولى لحركة الاستشراق في إنكلترا.

في مقالته "الشرقي في المسرح الإليزابيثي"، أشار لويس وان إلى أنه "بين عامي ١٥٥٨و١٦٤٢ وجد سبعاً وأربعين مسرحية تُعالج موضوع الشرق "ويسوغ التركيز على "إنتاج المسرحيات الشرقية"، "معترفاً ليس فقط "أن عدداً معقولاً من كتّاب المسرحية المهمين في تلك الفترة كانوا منجذبين لمسألة الشرق، "بل لاهتمام الجمهور الإليزابيثي في "عرض الشخصيات والحياة والتاريخ والعادات الشرقية."[٩]

تزايدت التجارة بين الشرق والغرب في الجزء الثاني من القرن السابع عشر، وكذلك كتب الرحالة. كان الكاتب سير جون تشاردين

واحداً من الكتاب الأكثر قراءةً بين كتّاب أدب الرحالة خلال القرن السابع عشر. وجاءت معرفة تشاردين بالشرق وناسه من خلال إقامته هناك كتاجر. ومكنته تجاربه الواسعة من تقديم أوصاف دقيقة عن البشر وثقافتهم. وسبق أن أطلق عليه غابون "الأكثر علماً.. والأكثر حكمةً والأكثر حباً للبحث والتحقيق بين رحالتنا"(١٠) ويعد كتابه ترفيل إنتو برسيا آند إست انديا (١٦٨٦) الإسهام الأكبر معرفةً للكتّاب الإنكليز عن الشرق في القرن السابع عشر.

وهناك كتبٌ أخرى أقل أهمية تعود للمجموعة ذاتها. كان منها كتاب جين ب تافيرنر ٦ فويجرز (١٦٧٨)، وكتاب جيت زينيفوت ترافيل إنتو ذا ليفانت (١٦٨٧) وكتاب جيوفاني ف جيملتي كاريري فوييج راوند ذا وورلد وسير سير جون دو مونت نيو فوييج توّا ليفانت (١٧٠٥). وأن هذه الكتب المذكورة بأوصافها الدقيقة للمدن الغريبة وأخلاق وثقافة وعادات البشر الشرقيين قد أعيد طباعتها مرات ومرات. ومن خلال هذه الكتب، أصبح الشرقيون معروفين جيداً عند الإنكليز في القرن السابع عشر. بإضافة إلى ذلك لعبت كتب الرحالة دوراً مهماً في تطور الحكاية الشرقية في الأدب الإنكليزي. لقد بدأ العمل ودُشنت مرحلة جديدة في الحركة نحو الحكاية الشرقية في القرن الثامن عشر.

في الوقت الذي كانت تقدّم فيه كتبُ الرحالة صورةً زائفةً عن الشرق نوعاً ما وعن حياة الشرق عموماً وأخلاقه، تزايدت البعثات الدراسية القادمة إلى الشرق بشكلٍ ملحوظ. درس الطلاب لغات الشرق من أجل البحث في المنحوتات الشرقية وكذلك من أجل تعقب ودراسة الأنماط الكلاسيكية القديمة في دراساتهم. ومن أجل تلك الأغراض درسوا العربية والفارسية والعبرية.

ومع قدوم التجارة الحرة إلى الشرق خلال القرن السادس عشر، سافر العديد من الطلاب المهتمين بدراسة الشرق إلى المنطقة لدراسة

العربية والعبرية من مصادرهما الأم وعادوا إلى إنكلترا وقدّموا معلومات دقيقة للعامة من خلال الكتب والمحاضرات. ومع بداية القرن السابع عشر، أصبحت الدراسات الشرقية جزءاً من المنهاج الدراسي في الجامعات الأمريكية. وأسست كرسياً للّغة العربية في جامعة كمبريدج عام ١٦٣٢ وعام ١٦٣٦ في أكسفورد، وأشار ذلك بوضوح إلى الاهتمام العام بالشرق وباللغة العربية بشكل خاص. وكنتيجة لذلك، أصبحت المخطوطات العربية متوافرة، بإضافة إلى وجود مجموعة متنوعة من المخطوطات الأخرى في كل جوانب المعرفة الشرقية.

كان بوديل واحداً من تلاميذ العربية الكبار في القرن السابع عشر (١٥٦١،١٦٣٢)، وأطلق عليه من أبناء بلده الأب المؤسِّس للدراسات العربية في إنكلترا[١١] واعتبره ليونارد تويلز "الشخص الأول الذي أنشأ دراسة اللغة العربية في أوروبا"[١٢]. وترجم بوديل نسخة كينغ جيمس من الإنجيل إلى العربية كما ترجم أيضاً كتاب "آربيان ترودجمان"، وهو عبارة عن شرح للكلمات العربية التي استخدمها الكتاب الإنكليز في كتاباتهم الشرقية. حيث وصف بوديل اللغة العربية بـ"اللغة الوحيدة للدين واللغة الرئيسة للدبلوماسية والأعمال من الجزيرة السعيدة إلى بحور الصين".[١٣]

وتلميذ العربية الآخر المهم، وربما الأكثر إطلاعاً، كان إدوارد بوكوك (١٦٠٤ - ١٦٩١). ودرس بوكوك وعلم معظم اللغات الشرقية؛ بالإضافة إلى العربية؛ كان يعرف العبرية والسريانية والفارسية والتركية. وكان البروفسور الأول الذي علّم اللغة العربية في جامعة أكسفورد عام ١٦٣٦، حيث درس الأدب والقواعد العربية وأقوال وحِكَم الخليفة علي بن أبي طالب. وأصدر في عام ١٦٤٩ كتابه سبيسمن هيستوريا آرابوم، وهو الكتاب الأول الذي صدر بالعربية من جامعة أكسفورد[١٤]. وقدّم في كتابه المذكور معلومات عن الأدب والتاريخ والدين العربي. وأصبح كتابه مصدراً

مهماً للباحثين حتى نهاية القرن الثامن عشر. وأصدر بوكوك في عام ١٦٦١ ترجمة للقصيدة العربية "Lamiatol Agam" مع هوامش نصية وقواعدية. وظهرت في عام ١٦٦٣ ترجمته "المختصر في الدول "لأبي الفرج تحت عنوان هيستوريا كومبنديوسا ديناستيياروم. وعندما مات بوكوك في ١٠ أيلول عام ١٦٩١، كان قد ترك مجموعة قيّمة من ٤٢٠ من المخطوطات الشرقية التي تغطي مجموعة من الميادين والحقول المعرفية.(١٥)

خلف توماس هايد (١٧٠٣ - ١٦٣٦)، بوكوك في كرسي العربية في عام ١٦٩١، حيث كان مدرّساً للّغات الشرقية في حكومات تشارلز ٢، وجيمس ٢، وليام ٣. حيث كرّس معظم إصداراته للثقافة الفارسية؛ وظهر كتابه الأهمّ، هيستوريا ريليجينز فيتريم بيرساروم في عام ١٧٠٠. وأصدر هايد نسخة فارسية من الرسالة الفلكية في عام ١٦٦٥، كتب نسختها العربية Ulugh Beigh Ibn Shahrukh، في خطوط الطول والعرض للنجوم الثابتة.(١٦) وتشمل كتبه الأخرى دو هيستورين شاهيلودي (١٦٨٩)؛ (عبد الـ-لاريف Abd Al-Larif)، هيستوريا آجبتي كومبنديوم (١٧٠٢)؛ و"رسالة بوبوفيانز في الطقوس الدينية للأتراك "(١٧١٢).(١٧)

وكان إدموند كاستيل (١٦٠٦ - ١٦٨٥) واحداً من تلاميذ الشرق البارزين في القرن السابع عشر. وأصبح كاستل أستاذاً للّغة العربية في جامعة كامبردج عام ١٦٦٤. كان إسهامه الأبرز في الدراسات الشرقية معجم هيبتاغلتون، والعبرانية والكلدانية والسريانية والسومرية والإثيوبية والعربية وكونجنكتم إت بيرسكوم سيبراتيم ١٦٦٩٠ وصف كاستيل عمله في المعجم "سبعة عشر سنة من الكدح".(١٨) وكما هو واضح فإن القاموس يغطي اللغات التالية: العبرية والكلدانية (الآرامية)، والسريانية والسومرية والإثيوبية والعربية والفارسية. وفقاً لتلميذ عصريٍّ، فإن أهميّة معجم كاستيل هو "أنه يسجل عهداً في الثقافة الساميّة".(١٩)

وفي عام ١٧٠٠ حدّث سير باول ريكوت (١٦٢٨ - ١٧٠٠) كتاب نوليز هبستوري. وتضمنت نسخته المؤلّفة من ثلاثة مجلدات وأطلق عليها

التاريخ العام للأتراك "قواعد الأخلاق التركية ومعظم النقاط المادّية للدين المحمدي، وانضباطهم العسكري، ووصفاً خاصاً للحريم"[٢٠] وكتب نوليز عنها دون أن يعيش في الأراضي التركية، لكن ريكوت، بعد ست سنوات قضاها كسكرتير للسفارة الإنكليزية في القسطنطينية، كتب من ملاحظاته الشخصية ومعلومات عايشها.

هيمنَ شخصان على الدراسات الشرقية في النصف الأول من القرن الثامن عشر وهما: جورج سيل وسيمون أوكلي. أنتج جورج سيل الترجمة الإنكليزية الأدق للقرآن والأكثر انتشاراً (١٧٣٤) بإضافة إلى "نقاشه التمهيدي"، وكلاهما أصبحا مرجعين. وقدّم الجزء الأول من تمهيد سيل تقديماً مختصراً لكنه دقيقٌ لكل من التاريخ والأخلاق والأدب العربي. ونصح أوكلي بقوة على الاطلاع والقراءة عن العرب ليس الأمر لأن العرب يمتلكون رجالاً كباراً وأنجزوا أعمالاً عظيمة، مثل غيرهم ولكن ما هو أهم بالنسبة لنا نحن المسيحيين، أنهم سبب الخراب الأول للكنيسة الشرقية.

كان الإسهام الأول لأوكلي Okley للدراسة الإنكليزية في حقل الدراسات الشرقية ذا انترودكتا ولينغو اورينتالز (١٧٠٦).[٢١] شجّع أوكلي قراءه الإنكليز في السنوات الأولى من القرن الجديد على تعلم اللغة العربية. وتمكنهم العربية من الاطلاع على الأدب العربي واللغة العربية الجميلة نفسها. وأصدر أوكلي في عام ١٧٠٨ المجلد الأول من عمله المحبوب، تاريخ المسلمين. وصدر المجلد الثاني في عام ١٧١٨. وبُني التاريخ بشكل كامل على تاريخ الواقدي Al - Wakidi، فتح الإسلام. وظل لوقت طويل "المصدر الرئيس للأفكار الأولى للتاريخ المحمدي الأول".[٢٢] كان اوكلي في عام ١٧١١ رئيس قسم اللغة العربية في جامعة كامبردج، وأصدر في عام ١٧١٧ عملاً مهماً آخر، أحكام الخليفة علي، وهو ترجمة لحكم علي بن أبي طالب.

ولم يظهر بعد هذين التلميذين البارزين للشرق أحدٌ مهمٌ، حتى ظهر سير وليم جونز (١٧٤٦ - ١٧٩٤)، الذي دفع الذائقة أعلى من أجل

دراسة الأدب العربي، وهو الذوق الذي استمر تطوره حتى أواخر القرن الثامن عشر والأعوام الأولى من القرن التاسع عشر.

وترجم أنتوني غالاند العملَ العربيَّ الشهيرَ ألف ليلة وليلة إلى الفرنسية أولاً في عام ١٧٠٤؛ وأطلق عليه Les mille et Une Nuits. وترجم إلى الإنكليزية من مترجم مغمور في عام ١٧٠٦، سماها تسالي الليالي العربية. وكان كتاب ألف ليلة وليلة الكتاب المترجم عن العربية الأكثر إثارة خلال القرن الثامن عشر، وظل حتى أيامنا هذه الكتاب الأكثر شهرة وقراءة بين كتب الشرق ليس في إنكلترا فقط بل في العالم أيضاً.

وسجل كتاب ألف ليلة وليلة تغيراً عميقاً في هوية حكاية الشرق في إنكلترا. وصف مارثا كوننت القصة في عام ١٩٠٨ ببساطة كالآتي: "إن ولادة كتاب ألف ليلة وليلة المملوء بالحياة، والألوان ووهج الشرق الساحر.. قد فتح بشكل طبيعي فصلاً جديداً في تاريخ النثر الشرقي في إنكلترا"[٢٣] وكان حماس قراء الإنكليزية في أوائل القرن الثامن عشر أمراً لا نزاع فيه، وأكدت الطبعات العديدة منها شعبية ذلك العمل. وصل عدد طبعاتها إلى أربع خلال تسع سنوات على ظهورها بالإنكليزية، وفي حلول عام ١٧٧٨ كانت قد ظهرت الطبعة الرابعة عشرة. وفي عام ١٩١٥ أشار ميستر Meester إلى أن الكتاب قد استمر يبث الحيوية في القراءة المنزلية:

و من النادر أن تجد شاباً لم يقرأ في شبابه هذه الحكايات ولا يزال يتذكرها بفرح. ولقد أغنت لغاتنا بعدد من التعابير والصور، ولقد طبعت في أذهاننا العديد من مشاهد الحياة.[٢٤]

وناقشت كوننت conant شعبية الكتاب بشكلٍ واسعٍ أيضاً. وعرض تأثيره في تطور الحكاية الشرقية خلال القرن الثامن عشر في دراستها التي تحمل عنوان الحكاية الشرقية في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر.[٢٥] وتؤكد كوننت أن "الشخصية الرومانسية "لألف ليلة وليلة هي

"السبب الرئيس لشعبيتها"، مع أن هناك عوامل أخرى عديدة لعبت دوراً مهماً في نجاحها. وأن السبب الواضح لشعبية الكتاب أنه قدَّم مشهداً متنوعاً وغنياً وقدَّم عالم الشرق للقارئ الإنكليزي - شوارع بغداد والبصرة والقاهرة ودمشق. وكل هذه المدن الشرقية وأسواقها الغنية وتجارها النشيطون جعل المترجم وبائع الكتاب يدركون بأن السوق جاهز لتلقفه وهو مشروع تجاري رابح. وكانت شعبيته كافية إلى الحد الذي جعل تأثيره بعيد المدى ولا يقاوم، وراق كتاب ألف ليلة وليلة للقراء الإنكليز وأثر في الكتّاب الإنكليز كثيراً. ولم تلهم الحكايات الشرقية في النصف الأول من القرن الثامن عشر، لكنها كانت حاضرة في أذهان الكتاب الإنكليز المشهورين آنذاك. وأظهر معظم الكتّاب في القرن الثامن عشر بطريقة أو بأخرى إعجابهم بألف ليلة وليلة. وكان المصدر الثابت والسريع للحكايات الشرقية التي انبثقت خلال القرن المذكور. وصرح روفهيد Ruffhead في منثلي ريفيوب بأن "صموئيل جونسون وحكايته الشرقية، وهوكسورث وجنيسي؛ وأن لانغبورن يقودننا إلى وادي ميسوبوتوميا "Mesopotaemia"[٣٦]. ومن المعجبين بكتاب ألف ليلة وليلة كتّاب أمثال غيبون Gibbon وآديسون وستيل وبوب وغولدميث وهوكسزورث ووالبول وباكفورد. والذين وقعوا جميعاً تحت تأثيرها، وجربوا كتابة الحكايات الشرقية. وصنف غيبون ألف ليلة وليلة المرتبة ذاتهامع هوميرس بوب لأنهما بالنسبة له عرضتا "صورة متحركة من الأخلاق الإنسانية". واعترف غيبون: "قبل أن أغادر مدرسة كينغستون Kingston كنت على معرفة جيدة مع تسالي هوميروس بوب وألف ليلة وليلة.. ، الكتابان المتعان دائماً بسبب الصورة المحرّكة للأخلاق الإنسانية والمعجزات الخادعة"[٣٧]. وكذلك عشق وول بول Walpole ألف ليلة وليلة. وأظهرت رسالته إلى ماري بري إعجابه بهذا الكتاب:

إذا ضجرتَ من ألف ليلة وليلة، سيكون ذوقك مثل ذوق بيشوب آتربري، الذي وبخ بوب على إرساله الكتاب له مع الحكايات الفارسية،

وتوهم أنه أُعجب بفيرجل أكثر، والذي كانت له تخيلات أكثر من آكينسايد. أقرأ كتاب سندباد رحلات البحار، وستصاب بمرض الاختناق Aeneas: ما هو ذلك الاختراع المثير للشفقة كما لو أن الدجاجات الكريهة قد تغوطت في عشائه، وسفن اشتعلت فيها النيران وتحولت إلى واحدة من حوريات البحر..! حظيرة تحولت إلى شلالٍ في تمثيلٍ إيمائيٍ تامٍ وجليلٍ كجهدٍ عبقريٍ.[٢٨]

وكان بوب قد أرسل مجلدين من ألف ليلة وليلة إلى بيشوب آتربري، والذي اشتكى بأنها"تبدو متطرفة وغير منسجمة ورهيبة وتسبب الأذى للعين السليمة، وتجعله يبحث عن أسباب للراحة في مواضيع أخرى"[٢٩] وعندئذ أعطى بوب الكتب إلى جوشوا رينولدز.

ورأى كل من ستيل وآديسون أن تلك الحكايات غنية وساحرة. وحاولا صياغة المواد الشرقية في ألف ليلة وليلة بطريقة تبدو مستساغة أكثر مع أذواق العامة. وبالنتيجة، فإن إشاراتهم في كل من تيلر وسبكتاتور والغاردين الخاصة بتلك الحكايات "والتي كانت غالباً متن أجل تسجيل الدرس الأخلاقي"[٣٠] وقامت محاولاتهم تلك بعمليات حذف وتغيير، لتصبح الحكايات ملائمة لغرض آخر مختلف.

شجع ذلك النجاح الذي لاقته ألف ليلة وليلة المستشرقَ الفرنسيَّ، بتيس دو لا كروا، لإصدار الحكايات التركية في عام ١٧٠٧. وتبعها بالحكايات الفارسية أو ألف ليلة وليلة بين عامي ١٧١٠ - ١٧١٢. وبادر كل من آمبروز فيليبس ودكتور وليام كينغ مباشرة إلى ترجمة حكايات كروا إلى الإنكليزية تحت عنوان الحكايات الفارسية والتركية (١٧١٤). ترجم فيلبس الحكايات إلى الإنكليزية مقابل "نصف كراون" لكل جزء من فصل، وهو أجر مجزٍ ووجده جونسون "أنه سخيٌ جداً" كما أشار إلى ذلك في "حياة آمبروز فيليبس"[٣١]. أكد بوب دفعه للمبلغ هازئاً من منافسه الشعري، فيليبس، في الدوبيت (بيتان من الشعر) من القصيدة الهجائية":

الشاعر القبلي الذي سرق المقاطع الرعوية
وترجم حكاية فارسية مقابل نصف كراون.
(١ : ١٧٩)

والحكايات التركية والفارسية، قصصٌ مماثلةٌ لألف ليلة وليلة، وليست معروفةً كثيراً اليوم. مع أنها لم تكن معروفة للقارئ الإنكليزي كألف ليلة وليلة، ومع ذلك كانت شائعة إلى الحد الذي وصلت فيه إلى ست نسخ في عام ١٧٥٠ . كانت كلتاهما ممكنة الفهم ومعروفة للقارئ في القرن الثامن عشر لأنهما ارتبطتا بطرق مختلفة بالحقائق الاجتماعية لذلك العصر وملأى بالعناصر الرومانسية والعاطفية والمبادئ الأخلاقية العامة للطاعة والمصداقية للسلطات الأعلى.

من السنوات الأولى لظهورها، اقتبست وحُوِّرت الحكايات التركية والفارسية وقلّدها العديد من الكتاب الإنكليز المشهورين وعلى سبيل المثال كتب بوب عن خطته، في رسالة إلى جوديث كوبر في ٢٦ أيلول عام ١٧٢٣، لتأليف حكاية فارسية خاصة به:

لقد كان لدي ميل قوي من أجل كتابة قصة عن الجن والسحرة وكلما كانت أكثر وحشية وغرابة كانت الأفضل، وهناك نسخة، ملتزمة بقواعد الاحتمال، وتقود إلى الترف المتنوع للوصف الذي تريده، متقيدة بوجود درس أخلاقي واضح فيها. أعتقد أن إحدى الحكايات الفارسية أو اثنتان منها تقدّم تلميحاتٍ واحدةً لمثل هذا الاختراع.[٢٢]

وفي ما يتعلق بجونسون، حاول جيفيري تيلوستون، أن يظهر بأن للحكايات الفارسية تأثير راسيلاس جونسون.[٢٣] ويظهر عمل جونسون "حياة آمبروز فيليبس" بأنه سبق أن اطلّع على الحكايات.

أوضحت حكايات آديسون الشرقية في النقاشات الأخلاقية أو الفلسفية أراءه حول الحظ السعيد والزمن والأمل المخادع والعدالة

والكياسة.[٣٤] في العدد ١٤٨ من الغاردين المخصص للحكاية التركية "تاريخ سانتون باريسا"، كتب ستيل كيف أنه، وهو يبحث في مكتبة وصادف كتاب الحكايات التركية ووجد فيها قصة محررة من أجل أخلاقها المسيحية.[٣٥]

لعبت مجموعات الحكايات الشرقية من الأعمال الشهيرة الثلاثة – ألف ليلة وليلة والحكايات التركية والحكايات الفارسية – دوراً بارزاً في تطور الحكاية الشرقية في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر وكتب كل من أديسون وستيل وجونسون وهوكسورث وآخرون حكاياتٍ شرقيةً قائمةً على مجموعةٍ منّوعةٍ من القصص الموجودة في هذه الكتب. من دون شك، ساعدت تلك الكتابات في تأسيس تقاليد وأرست نغم الحكاية الشرقية في الإنكليزية خلال كل القرن.

أحس جونسون بتأثير الأدب الشرقي أكثر قوة من أي كاتب آخر في النصف الأول من القرن الثامن عشر. وبدأ اهتمامه بالثقافة الشرقية في عمر مبكّر من خلال قراءته التي استمرت طوال حياته، وصل إلى ذروته في الجهد المبذول في حكاياته الشرقية الخاصة.

ومن إسهامات جونسون في الأدب الشرقي حكايات: "حميد ورشيد"، في مجلة رامبلر العدد ٣٨؛ "عبيدة ابن سينا والناسك" وفي العدد ٦٥؛ من رآمبلر "مراد الدين وابنه المأمون"، وفي العدد ١٢٠ منها "مراد ابن هنسوس وابنه ابن زياد"، وفي العدد ١٩٠ منها؛ "سيغد Seged ملك إثيوبيا"، وفي العددين ٢٠٤ و٢٠٥ منها؛ جلال الدين، مواطن من طوروس Tauris و"في العدد ٧٥ من آديلر؛ "اورتوغرال Ortogrul بصرة "وفي العدد ٩٩ منها "عمرو ابن حسان "وفي العدد ١٠١ منها؛ وبالطبع في كل من آيرنه ورآسيلاس، ملك إثيوبيا.

الهوامش

١ – جيمس بوزويل وحياة صموئيل جونسون، LLDed. G. B. Hill مراجعة L. F، بويل و٦ مجلدات ٠أوكسفورد : كلاندون بريس، ١٩٣٤)، ٤ : ٦٨.

٢ – المصدر نفسه.

٣ – المصدر نفسه، ٥: ١٠٨.

٤ – فيليب هابيتي، مدن العواصم في العالم العربي (مينوبوليس: مطابع جامعة مينيسوتا، ١٩٧٣)، ٣٠١.

٥ – وارنر G. رايس، "الرحالة الإنكليز الأوائل إلى اليونان والمشرق"، في مقالات ودراسات في الإنكليزية والأدب المقارن (آن آبرور: مطابع جامعة ميتشيغن، ١٩٣٣)، ٢٠٥ – ٦٠.

٦ – صموئيل C. تشو، الهلال والصليب: الإسلام وإنكلترا خلال عصر النهضة (١٩٣٧؛ نيويورك: مطابع جامعة أكسفورد، ١٩٣٧)، ١١٤.

٧ – صموئيل جونسون، رآمبلر، طبعة ييل لأعمال جونسون، المجلد ٤، المحرر W. J. بيت وىلبرشيت B. ستروس (نيو هافن، CT: مطابع جامعة Yale و١٩٦٠)، ٢٩٠.

٨ – هنري بلونت، رحلة في المشرق ١٩٣٧٠)، ١١٤.

٩ – لويس وان، "الشرق في مسرح إليزابيث"، الفيلولوجيا العصرية ١٢ (١٩١٥): ٤٢٣ – ٤٤٧.

١٠ – إدوارد غابون، تراجع وانهيار الإمبراطورية الرومانية، المحرر G. B. بيوري، الطبعة الثالثة (٠لندن، ١٩٠٧) ٥ : ٣٢٨.

١١ – وليام روبرت سميث، "وليام بودويل"، قاموس السيرة الوطنية المحرر ليسلي ستيفنس وسيدني ليي، ٢١ مجلد (مطابع جامعة أكسفورد و١٩٢١)، ٢: ١١٩ – ٢٠. (قاموس السيرة الوطنية بعد DNB)

١٢ – ليونارد تويلز، "حياة بوكوك". حياة كال من بوكوك، بيرس ونيوتن وسكلتون، المحرر توماس بوردي، مجلدان (لندن، ١٨١٦)١ : ٥.

١٣ – سميث و"بودويل"، ٢ : ١٢٠.

١٤ – سميث، إدوارد بوكوك، (دي.إن.بي DNB)، ١٦ : ٧.

١٥ – تويلز "حياة بوكوك"، ١ : ٣ – ٣٢ – .

١٦ – سميث، "توماس هايد"، DNB، ١٠ : ٤٠٢.

١٧ – المصدر نفسه ، ١٠ : ٤٠١ – ٢.

١٨ – هنري جون تود، مذكرات الحياة وكتابات، بريان والتن، مجلدان. (لندن، ١٨٢١)، ١ : ١٦٤.

١٩ – سميث، "إدموند كاستل"، DNB ٣: ١١٨١.

٢٠ – سميث، "سير بول ريكوت"، DNB، ١٧ : ٥٢٨.

٢١ – سيمون أوكلي، تاريخ السراسنة، الطبعة الثانية، مجلدان ٠كامبردج، ١٧٥٧)، vii - xi.

٢٢ – سميث، "سيمون أوكلي،"، DNB، ١٤ : ٨٠٨ – ٩.

٢٣ – ماراثا بايك كونانت، الحكاية الشرقية في إنكلترا في القرن الثامن عشر ٠نيو يورك مطابع جامعة كولومبيا، ١٩٠٨)، xxii.

٢٤ – ماري إي دي ميستر، تأثيرات الشرق في الأدب الإنكليزي في القرن التاسع عشر (هيدلبرغ، ١٩١٢)، ٤٦ : ١٣.

٢٥ – كونانت والحكاية الشرقية، ٢٢٦ – ٥٦.

٢٦ – منثلي ريفيو ٢٦(١٧٦٢): ٢٥٤.

٢٧ – إدغر غابون ذكريات حياتي، المحرر جورج بونارد، ٣مجلدات (١٩٦٠، نيويورك، ١٩٦٦)، ٣: ١٣٢.

٢٨ – هوراس وول بول تراسل هوراس وول بول والمحرر w. s. لويس (نيو هافين، CT: مطابع جامعة يال، ١٩٥٤)، ٦: ٤٠٠.

٢٩ – المصدر نفسه ١٦٨ – ٧٠.

٣٠ – روبرت J. غيمييت ووليام بيك فورد ٠بوستون: توايني، ١٩٧٧).

٣١ – صموئيل جونسون وحياة الشعراء الإنكليز، المحرر G. B. هيل و٣ مجلدات ٠١٩٠٥؛ أكسفورد: مطابع كلاندون، ١٩٦٨)، ٣ك٣١٢ – ١٤.

٣٢ – الكسندر بوب، رسائل الكسندر بوب، المحرر جورج شيربيرن، مجلدان (أكسفورد: مطابع كلارندون، ١٩٥٦)، ٢٠٢.

٣٣ – جيفري تيلوتسون، "رآسيلاس والحكايات الفارسية"، مقالات النقد والاستقصاء (مطابع جامعة كامبردج، ١٩٤٢)، ١١١ – ١٦.

٣٤ – انظر جوزيف آديسون، المشاهد والمحرر دونالد ف بوند ٠اكسفورد: مطابع كلارندون، ١٩٦٥)، الأعداد ٩٤، ١٥٩، ١٨٣، ١٩٥، ٢٨٩، ٢٩٣، ٥٣٥، ٥٨٤، ٥٨٥، وريتشارد ستيل والغاردين و٢ مجلدات ٠لندن، ١٨٢٣) والأعداد ٩٩، ١٦٢و١٦٧.

٣٥ – جون كالهون ستيفنس والمحرر والغاردين (ليغسنغتون: مطابع جامعة كنتيكي، ١٩٨٢)، العدد ١٤٨.

الفصل الثاني

قراءة صموئيل جونسون الشرقية

مع أن مواضيع كثيرة استحوذت على ذهن جونسون، كان لأدب الشرق مكانته الخاصة بين اهتماماته الثقافية. ولكن قبل أن نتفحص تصوّرَه وموقفَه واستخدامه لمادة الشرق في كامل أعماله ومجموعاته، ينبغي علينا أن نقيّم أساسِ معرفته عن الشرق الأوسط (الأتراك والإسلام والعرب ونظامهم السياسي) بإلقاء نظرة على أعماله المطبوعة، والكتب والكتّاب الذين ذكرهم في رسائله، وأوصافه للسير الذاتية؛ والكتب التي أيّدها والتي راجعها، وكذلك مكتبته الشخصيّة، وبعض تجاربه وكتاباته المبكّرة عن الشرق، وصداقته للعديد من تلاميذ الشرق وكتّابه. وعلى هذه الصورة، فإن الغرض الرئيس لهذا الفصل مزدوج. حيث يتناول القسم الأول منه قراءات جونسون التي تظهر متى وكيف أصبح مهتماً بالأدب الشرقي؛ بينما يركّز الجزء الثاني على مواقف جونسون من الإسلام والعرب وثقافتهم. ويركّز بشكل خاص على سنواته الأولى في لندن، وعلى زمن إصدار كتبه، وتقديمه لترجمة رحلة لوبو إلى إثيوبيا وأيرينه. وتدل هذه المعارف العميقة على اهتمام جونسون بالأدب الشرقي وتأثير ذلك الأدب في مجمل كتاباته.

كم كان إطلاع جونسون واسعاً وكم كانت محاولاته جادةً لدراسة الأدب الشرقي؟ كما أشار جيمس ل. كليفورد، "ليس هناك سجل مفصّل لقراءته الأولى"[1]؛ ولذلك، ليس هناك دليل على أن جونسون قد قرأ الأعمال الشرقية خلال سنواته الأولى. وحسب هيستر بيوزي str Piozzi، "تعلّم جونسون القراءة من والدته وخادمتها العجوز كاترين،

ويتذكر جيداً كيف كان يستمع في حضنها إلى قصص س. ت. جورج والتنين"[2]. وبين خريف ١٧٢٦، تاريخ عودته – من مدرسة ستور بريدج للقواعد اللغوية، وأكتوبر ١٧٢٨، تاريخ دخوله إلى كلية بيمبروك، عمل جونسون في متجر والده لبيع الكتب. لم يكن يحب ذلك العمل، لكنه لم يضيع وقته بالتأكيد، كما كل شخص آنذاك، وجونسون أحدهم، ونقل بأن والده قد وبخه لرغبته بوظيفة ثابتة وهو بالكاد كان يعيش من يوم لآخر خلال العامين الأخيرين.[3] أوضح جيمس ل. كليفورد، خلال حديثه عن تحضيرات جونسون في تلك الفترة "كطفل يبيع الكتب، توفرت له فرصة نادرة... ليقضم كل ما كان يقع تحت يديه مصادفة"[4]. وعلى أنه تصفَّح العديد من الكتب و"لم يدرس بإتقان أبداً.... وقرأ كهواية وللمتعة فقط، وليس كعمل احترافي، ولأنه اختار ما يناسبه فقط وشعر بأنه قد حصل على فائدة أكبر".[5] وكذلك أشار بروزيل، أن "جونسون يمكن أن يُقال بأنه تلكّأ، لعامين، في حالة جائرة بقدراته الاستثنائية"[6]. وأشار كليفور بأن جونسون خلال تلك الفترة كان قارئاً نهماً، "مكتسباً معظم معرفته الواسعة من الكتّاب القدامى."، بطريقة متقطعة، كما أبلغ مرة بوزويل. وظل جونسون يتذكر وهو في الرابعة والخمسين من العمر، تلك السنين الأولى بحنان، مشيراً إلى بوزويل، "سيدي، في سنواتي الأولى، لقد قرأت كثيراً. وإنها إشارة محزنة، لكنها حقيقية، وعرفت وأنا في الثامنة عشرة ما أعرفه الآن.[7] وعلاوة على ذلك، أبلغ السيد لانغتون بأن "الفترة الأهم في دراسته هي بين الحادية عشرة والثامنة عشر"[8]. وحقاً فإن لتلك السنوات أهميةً في ثقافته وأثرت فيه كثيراً في مهنته.

على الرغم من أنه من المفيد أن نجري تقييماً للكتب الشرقية التي كانت في مكتبة والده آنذاك، نستطيع الافتراض أنها كانت ضخمةً. وفي

تدفقٍ مستمرٍ ويبلغنا كليفورد، عن كتب جديدة وصلت من مطابع لندن وناشريها.[٩] ونعرف أن والده اشترى في عام ١٧٠٦ "كامل مكتبة إيرل أوف ديربي التاسعة (التي احتوت) ٢٩٠٠ مجلد على الأقل".[١٠] وهكذا، وجد جونسون في مكتبة والده مجموعةً محترمةً من الكتب. وإذا كان قد بحث في مجموعة كبيرة منها، والتي لم تكن معروفة كثيراً في الجامعات، فمن المفترض أنه اطلع على عددٍ كبيرٍ من كتب الشرق.[١١] ومن أجل معرفة الكتب التي وفرتها مكتبة والده للقارئ الصغير، من الضروري أن نعرف الكتب التي كانت شائعة بالإنكليزية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. في الوقت الذي تعود فيه الصلات الثقافية بين إنكلترا والشرق إلى القرن الثاني عشر، لكن القرن الثامن عشر شهد تطوراً ملحوظاً بالأدب الشرقي. وحقاً، قام بعض الكتاب المشهورين أو المستشرقين إما بزيارة الشرق الأوسط أو ترجموا عنه بعض الأعمال إلى الإنكليزية، أو قرؤوا واستخدموا الصور والأفكار الشرقية وصاغوها في كتبهم الخاصة؛ ومن ثم، فقد طبعت الكتب عن الشرق وأناسه ونظامه السياسي ودينه بصورة غير مسبوقة وبأعداد كبيرة في القرن الثامن عشر. وكرجل أعمال كان ميتشل جونسون حذراً من شيوع كتب الشرق ورغبة زبائنه لإشباع خيالهم ورغبتهم لمعرفة العالم وراء ليتشفيلد ولندن. ولم يكن جونسون استثناءً لمعاصريه الشباب. وبالفعل "قرأ كمية كبيرةً بطريقةً متقطعة" من مكتبة والده لإشباع فضوله عن "العالم المسيحي، والعالم الإسلامي"، كما أبلغ بوزويل.[١٢] وضعت المعلومات التي صاغها المستشرقون الإنكليز والكتّاب المشهورين في هذين العقدين تحت تصرف جونسون ثروة من الأفكار والمعلومات الجديدة. وهكذا من الصحيح الافتراض بأنه عندما حاول جونسون ترجمة رحلة الأب لوبو

إلى الحبشة (١٧٣٥) وكان قد اكتسب معرفة كافية للقيام بذلك. وخلال وجوده في كامبردج (١٧٢٨) توفرت له فرصة الاطلاع على رحلة الأب لوبو إلى الحبشة. وفي الوقت الذي ترجم فيه جونسون كتاب لوبو في عام ١٧٣٥، استعان جونسون بعمل جوب لودلوف، التاريخ الجديد لإثيوبيا وكتاب ميتشل غيدز إثيوبيا.[١٣] ومن دون شك، فإن رحلة لوبو إلى الحبشة قدّمت لجونسون معلوماتٍ مهمةً استخدمها لاحقاً في حكاياته الشرقية، وبشكل خاص في قصة سيدج في أعداد رآمبلر ٢٠٤ و٢٠٥ وفي راسيلاس. بإضافة إلى اسم "راسيلاس" فإن هناك العديد من التفاصيل الأخرى والأحداث التي تشير إلى الصلة بين العملين.[١٤] وتحتوي مقدمة جونسون لرحلة لوبو على مواضيع ومواقف عن "الأمم الأجنبية" التي تميّز "حكاياته الشرقية" اللاحقة. ويكتب أنه صاحب "ذهن متوقّد وراقٍ"، ولاشيء أكثر تأكيداً سوى درجة مميزة من الفضول، ولم يوظّف ذلك الفضول بشكل أكثر فائدة بصورة ممتعة وأكثر من تفحّص القوانين والعادات "للأمم الأجنبية". وسّعت رحلة لوبو إلى الحبشة خيالَ جونسون وأيقظت داخله الشوقَ للقراءة أكثر.

يمكن أن يكون قد ترك تاريخ الأتراك انطباعاً أعمق وأكثر استمراراً على جونسون أكثر من رحلة الأب لوبو إلى الحبشة. وكذلك يمكن أن تكون الكتب المجتمعة لرتشالد نوليز التاريخ العام للأتراك، وكتاب سير بول ريكوت البالغ الأهمية الذي حمل عنوان الحالة الراهنة للإمبراطورية العثمانية، والذي تضمن الأقوال السياسية المأثورة في التركية والدين الإسلامي (١٦٦٨) (حيث قضى ريكوت ست سنوات في تركيا)، وربما تكون تلك الكتب قد وفرت الفرصة الأولى لجونسون للاطلاع على كل مظاهر حياة الشرق وعاداته وممارساته. وقرأ عن

حيـاة الحكـام والـسلاطين الأتـراك وعـن الإسـلام؛ ودرس الـسلطة السياسية والعسكرية التركية، والدين والمعتقدات والخلفيات الثقافية والأقتـصادية؛ واسـتمتع بـالقراءة عـن حيـاة الـشرق الاجتماعيـة – وأخلاقه وعاداته وأزيائه. وحرَّض ذلك العمل مشاعرَ جونسون وعقلَه. وأظهرت قراءةُ جونسون المبكرةُ لتلك الكتب توقَّةَ لمزيد من القراءة عن تاريخ الشرق.

في عام ١٧٣٦، عندما كان جونسون في سن السادسة والعشرين، بدأ في عمله الأكثر طموحاً، أيرينه (١٧٤٩). وكانت أيرينه قد كُتِبت وصدر منها نسخٌ عديدة قبل جونسون.[١٥] وكان كاتباً حديث السن الذي، حسب بوزويل، اشتهى العظمة و"الإصدار المريح والمفيد" مثله مثل العديد من كتَّاب عصره، انجذب إلى الاهتمام بأدب الشرق باكراً في مهنته.[١٦] في ذلك الوقت عندما بدأ جونسون العمل في أيرينه، كانت جملةٌ من المخاطر تهدد إنكلترا والغرب من هزيمة الأتراك لليونان في القسطنطينية، والحروب الدولية المندلعة. وكان اهتمام القراء في عصر جونسون قوياً لمعرفة أخبار الحروب والمعارك آنذاك. وكان منجذباً أيضاً لسحر الإنكليز بعادات الشرق وتقاليده. استغرقت كتابة أيرينه ثلاثة عشر عاماً والعديد من المسودات وكان لها تأثير عميق في جونسون ككاتب عن الشرق. وفي الحقيقة، تعد أيرينه حالةً مهمةً مبكرةً لاهتمامه بالحكاية الشرقية، ذلك الاهتمام الذي ظهر لاحقاً في المقالات العديدة في رآمبلر وآيدلر، وفي راسيلاس. استعان جونسون في كتابته أيرينه بالعديد من أعمال الشرق مثل التاريخ العام للأتراك لريتشارد نويلز، وكتاب جورج ساندي صلات الرحلة، وعمل بارثليمي هاربيلوت ببيلوغرافيا الشرق. وفعلاً، إن قراءات جونسون عن السفر والرحلات والتاريخ والأعمال الدينية المهتمة بكشف فترات الشرق تدل على دراسته

المركّزة وشغفه بالمطالعة وسعة اطلاعه ومعرفته وثقافته. وشكلَّ اعتماده على رسم أفكاره وتصوراته لكل من أيرينه وراسيلاس، وغيرها من الحكايات من مصادر غير مباشرة حكمت على هذه الكتابات بالفشل في تصوير الشرق الحقيقي لكونها مشتقةً ومقلدةً للأصلية. بدأت دراسته للشرق في سنٍ مبكرةٍ ولذلك عندما كتب أيرينه وراسيلاس، والحكايات السبع في رامبلر وآيدلر وكان متمكناً من حياة الشرق وثقافته.

والدليل الآخر على سعة اطلاع جونسون لمسألة الشرق هو قائمة المبيعات في عام ١٧٨٥ لمكتبته الشخصية. علّق جونسون على معظم هذه الأعمال الشرقية في مقالاته، والمجلات الدورية، وسجل الملاحظات. وتؤكد قائمة المبيعات ما سبق قوله عن قراءات جونسون الواسعة؛ والتي لا تظهر اهتمامَه بقراءتها فقط بل اقتناؤها. ولذلك، لا يمكن أن تكتمل الصورة دون زيارة إلى مكتبته الشخصية. ولحسن حظ، تلاميذ جونسون، إن كريستي، دلاّل بائع المكتبة الذي اشترى كتبَ جونسون في بول مول في شباط ١٧٨٥، سجل في قائمة البيع معظم عناوين الكتب التي امتلكها جونسون في مكتبته الشخصية عند وفاته.[١٧] وضمن مجموعته البديعة عن التاريخ الغربي، والسير الذاتية، والقانون والجغرافيا والشعر والبلاغة والدين ومجموعة محترمة من كتب الشرق والكتب الأخرى المتفرقة. وتظهر قائمة الكتب المبيعة كتباً عديدة ترتبط بتاريخ وجغرافيا الشرق وأعلامه والمعاهدات الدينية والرحالة. وإن القائمةَ وأوصافَ كتبه (المعروضة في الملحق A) الخاصة بالشرق مأخوذة بشكل مباشر من قائمة كريستي.[١٨] وتؤكد هذه القائمة معرفة جونسون الواسعة بثقافة الشرق وتشير بقوة إلى مدى وتنوع قراءته عن حضارة الشرق. نقل بوزويل أن جونسون والمعروف بذاكرته القوية، "لا

ينسى أي شيء سمعه أو قرأه".[19] إذا كان ذلك دقيقاً، فإن جونسون امتلك كميةً كبيرةً من المعلومات عن عالم الشرق، والتي ساعدته في تأليف الحكايات عن الشرق لكنً مكتبة جونسون لا تشير إلى مدى مصادره الشرقية. وتكشف كتاباته عن استخدامه الواسع للعديد من أعمال الشرق الاخرى. وهكذا وإضافة إلى قائمته البليغة، يمكن تعقب مجموعة من ثقافته عن الشرق من دون صعوبة عن طريق مراسلات جونسون ويومياته ومراجعات الكتب أو بواسطة سجلات التلاميذ المحفوظة التي كتبت عنه أو اشارت لمعرفته الواسعة تجاه بعض المسائل الخاصة. تُضاف إلى مجموعة المواد الهائلة التي استخدمها جونسون، وتكشف الحقيقة الجلية: الامتداد الزمني لاهتمامه بأعمال الشرق. ومع تقدّم جونسون بالعمر، تزايدت قراءته عن الشرق. وسجَّل اتصاله الأول بالشرق في عام ١٧٢٨ وعندما كان طالباً في التاسعة عشرة، "وقرأ في جامعة بمبروك رحلة إلى الحبشة"[20] في ٤ تشرين الأول وكما يرد في يومياته عام ١٧٨٢ وكان جونسون يقرأ في ألف ليلة وليلة أي قبل عامين من وفاته. وتمتد هذه الفترة أربعة وخمسين عاماً، والتي تغطي معظم فترة نشاطه الأدبي.[21]. وجمعت هذه القائمة المعروضة في الملحق B من مصادر متنوعة وتقدم دليلاً عن الأعمال المتنوعة للكتب التي استخدمها جونسون وتدل أيضاً على قراءته خلال فترة أربع وخمسين عاماً.

آخذين بالحسبان معاً، هذه القوائم لقراءات جونسون الشرقية التي تعكس رغبة بشحذ اهتمامه بالجنس الأدبي الذي ما زال يتطور عن الحكاية الشرقية مثل توسيع معرفته عن الناس والثقافة الشرق أوسطية. وتكشف العناوين نفسها اطلاعاً شاملاً على الكتب الكلاسيكية مثل ألف ليلة وليلة، والكتب المعاصرة عن المنطقة أيضاً.

وحقاً، وضع اطلاعه الواسع في طليعة تلاميذ الشرق، الذي مكنه من امتلاك معرفة واسعة حول الشرق، وشجّعته على زيارة المنطقة من أجل تعلّم اللغة العربية. هكذا، من معرفته الضخمة بالشرق نمت وانبثقت حكاياته الشرقية.

يمكننا أن نستنتج من كلتا القائمتين لكتب جونسون العديد من الملاحظات. أولاً، كان لدى جونسون اهتمامٌ مبكرٌ بالمعرفة الرئيسة للغات الأجنبية، والإغريقية واللاتينية بشكل رئيس وكذلك العربية والفارسية تالياً. ثانياً، حقيقة أن جونسون يعلن قدرته على إيراد الاقتباسات من الأعمال، والذي يثبت أنه لم يمضغ ويبلع تلك الأعمال بل أنه هضمها. ثالثاً، تلمح هذه القوائم بأن جونسون ذاتي التثقيف، لأن معظم الكتب التي وُجدت في مكتبته لم تكن في مناهج المدارس التي حضرها. رابعاً، تبرهن هذه القوائم على عمق اهتمام جونسون بالشرق وثقافته. خامساً، ومن خلال فحص مكتبة جونسون، وجدتُ أن كتب الشرق كانت ذات طبيعة ثانوية في أغلبها، وقدمتْ له عروض عامة عن الإسلام، ومؤسّسه، والمسلمين، وثقافتهم. وأخيراً، تُشكّل كتابات جونسون شهادة لا يمكن دحضها عن تأثير الأدب الشرقي فيه.

وتغطي قراءته المتقدمة لموضوع الشرق حقولاً عديدة من دراسته. واستمرار جونسون في اهتمامه الواسع حول الشرق خلال مهنته الأدبية وهو واضح من هذه القوائم التي تشكل اثنين وأربعين عملاً شرقياً. وبالطبع، فإن قراءته كانت أوسع بكثير مما تورده تلك القوائم. والكتب المذكورة هنا لبعض الرموز الإنكليزية هي فقط تلك التي أعجب بها جونسون ومن ثم ذكرها؛ والعديد من الكتب من أدب الشرق وثقافته التي قرأها جونسون عبر الترجمات لم تكشف. ومع ذلك فإن هذه

القـوائم تؤكِّـد عمـق واتـساع قـراءات جونـسون المتقدّمـة عـن الـشرق، واستمرار ذلك الاهتمام حتى آخر أيام حياته.

على الـرغم مـن أن جونـسون لم يـأتِ علـى ذكـر ترجمـة سـيل، في مقالاته والمجلات، فقد امتلك نسخةً منها. ويـردُ ذكرُ القـرآن المتكرر في عمل جونسون أيرينه، ولا يقدم ذلك المجلد معرفته بالنبي والقـرآن فقـط ولكن المعرفة بالإسلام وأسلوب حياته أيضاً.

الهوامش

١- جيمس ل كليفورد ويونغ سام جونسون (نيويورك: ماك كراو. هيل و١٩٥٥)، ٦٣.

٢- هيستر لينغ بوزي، حكايات جونسون الأخيرة، ل. ل. د. وخلال العشرين سنة الأخيرة من حياته، الطبعة الرابعة (لندن، ١٧٨٦). ولدى هيل، كتابات جونسون المتفرقة.

٣- جيمس بوزويل، حياة صموئيل جونسون، لزل. د. المحرر هيل، مراجعة لزف. بوويل، ٦ مجلدات. (أكسفورد: كلارنتون بريس، ١٩٣٤ - ٥٠)، ١: ٥٦ - ٥٧.

٤- كليفورد، يونغ سام جونسون، ٦٣.

٥- المصدر ذاته، ٦٤.

٦- بوزويل، الحياة، ٥٠: ١.

٧- المصدر ذاته، ٥: ١٢.

٨- المصدر ذاته، ١: ٤٤٥.

٩- كليفورد، يونغ سام جونسون، ٦٣.

١٠- المصدر ذاته، ٦٦.

١١- المصدر ذاته، ١: ٥٧.

١٢- المصدر ذاته.

١٣- توماس م. كيورلي، صموئيل جونسون وعصر الرحالة (آثينا: مطابع جامعة كاليفورنيا بريس، ١٩٧٥)، ١٠٠.

١٤- المصدر ذاته، ١٦٤ - ٦٥.

١٥- بيرنارد ه. برونسون، "آيرينه جونسون"، المشاركين مع جونسون ومقالات أخرى (بيركلي: مطابع جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٥)١٠٠.

١٦- بوزويل، الحياة، ١: ٨٦.

١٧- دونالد ج. كرين، مكتبة صموئيل جونسون: دليل مزيل بحواشٍ.

١٨- المصدر ذاته ٢٥ - ١١٩.

١٩- بوزويل، الحياة، ١: ٤٨.

٢٠- المصدر ذاته، ١: ٨٦.

٢١- صموئيل جونسون، يومياته، صلواته، السنويات وطبعة يال من أعمال صموئيل جونسون، مجلد١، المحرر إي. ل. ماك أدم جر. مع دونالد هايد وماري هايد (نيو هيفن وسي. تي: مطابع جامعة يال، ١٩٥٨)، ٣٤٨.

الفصل الثالث

صموئيل جونسون وموقفه من الإسلام

لا يمكــن لأي وجهــات نظــر خاصــة أو اعتبـارات شخـصية أن تحـرِّر الرجـل مـن التزاماته العامة نحو الفضيلة والحقيقة.

رامبلر ١٣٦

من أجل فهم دقيق لـ"وجهات نظر جونسون واعتباراته الشخصية من الإسلام وأتباعه، على المهتم أن يقرأ عدداً كبيراً من كتابات جونسون المتنوعة كاملاً، وحواراته، وكذلك المصادر الثانوية الأخرى. على سبيل المثال، صوّر جيمس بوزويل في كتاب السيرة الذاتية التي قدّمها عن حياة صموئيل جونسون تحاملَه. وما زالت هذه الصورة مستمرة إلى يومنا، ويتفق الكثير من تلاميذ جونسون مع وجهة نظر بوزويل بأن لجونسون آراء سلبية من "الزنوج، واليهود"،[١] وتجاه "اسكتلندا والاسكتلنديين".[٢] ومازال التحامل تجاه الكثير من المجموعات الإثنية والدينية مثل السود واليهود والمسلمين، وغيرها من الأقليات قائماً في المجتمعات الغربية حتى يومنا المعاصر. والآن، رغم تحوّل العالم إلى قرية كونية وأصبح الحصول على المعلومات عن الحضارات متاحاً على الإنترنت لأيٍّ مهتم، مازال الانقسام بين الغرب والشرق قائماً. كما المثل العربي القائل: "الناس أعداء ما يجهلون"، والذي يعني أن التحامل مرتبطٌ بنقص المعرفة، أو غياب الدليل عن الموضوع أو الناس المعنيين. واليوم الغرب سواء عن جهل أو قلة وعي يصنفون الإسلام والمسلمين كمصدر تهديد وخطر. والتصورات النمطية الدارجة في الغرب عن "الإسلام الراديكالي"، والإرهابيين الإسلاميين" و"المتعصبين الإسلاميين" شائعٌ.

وإن هذه التصورات نابعةٌ عن التحريفات التي يبثها الإعلام الضخم، وخصوصاً بعد الحادي عشر من أيلول عام ٢٠١١، وما فعله أسامة بن لادن وأتباعه. وعلى كل حال، فإن توافر المعرفة يولِّد إحساساً بالفهم. وإن نقصها يؤدّي إلى تصوّرات سلبية وهي جوهر التحامل. بالإضافة إلى ذلك فإن نقصها، مع ذلك، يستخدم بعض الناس الدينَ أو الثقافةَ لإخفاء موقفهم الحقيقي وانحيازهم الفعلي؛ وهكذا، فإن أي شخص لديه تصورات سلبيةٌ عن أي جماعة إثنية لا يمكن أن يكون موضوعياً في أحكامه.

يهتم هذا الفصل من الكتاب بالمسلمين ودينهم. وتثبت تقييمات جونسون وأحاديثه بخصوص الإسلام وثقافته خلال كتاباته وأحاديثه التي تظهر نظرته الغير الموضوعية إلى حدٍّ بعيد. ولذلك، إن الغرض الرئيس من هذا الفصل عرض الأوضاع المتنوعة والأمثلة النصية للتغطية المنحازة وغير الموضوعية للإسلام في مقالات جونسون وأحاديثه وكتاباته، مثل أيرينه (١٧٤٩)، و(١٧٥٩)، وبعض المواد من رآمبلر وآيدلر في ضوء ما يعرف اليوم عن حياته، وشخصيته، ونفسيته، والبيئة الثقافية والأدبية التي كتب فيها تلك الأعمال. وتقدم جميعها دليلاً كافياً يشير بوضوح إلى أن آراءه ومواقفه من الإسلام والمسلمين ونظامهم السياسي وعاداتهم وحضارتهم ودينهم لم تكن إيجابيةً. ببساطةٍ، تُوضح، أن جونسون كان متحاملاً على الإسلام وأتباعه.

ولم يقم تلاميذ جونسون بأي محاولات لتحليل وتعريف الطيف الواسع لوجهات نظر جونسون نحو الإسلام وأتباعه. ولم تخصص معظم الدراسات النقدية والبيبلوغرافية مكاناً لائقاً لاستشراق جونسون بين أولوياته الثقافية. وحقاً، فإن التلاميذ الغربيين الذين كتبوا عن العناصر الشرقية في كل من أيرينه وراسيلاس لم يتحروا تماماً

تصورات ومفاهيم جونسون تجاه الإسلام، واستخدامه للمادة الشرقية أو المدى الذي أثرت فيه مواقفه في تناوله لذلك الموضوع. وفعلاً، هؤلاء التلاميذ مثل جونسون، لم تتوافر لديهم الفرصة للعيش في الشرق الأوسط ولدراسة الإيديولوجيا الإسلامية ومعرفة الحضارة الإسلامية مباشرة، أو الاطلاع على اللغة والتاريخ العربيين من مصادرهما الأم. ومن ثم، كانت وجهات نظرهم عن حياة الشرق وثقافته متأثرةً بنظرة الغربيين إلى الشرق.

نعلم أن جونسون كان كاتباً جاداً خلال حياته، وبمصطلحات اليوم كان كاتباً ملتزماً بالأخلاق المسيحية. ونعلم كذلك أن الدين كان جزءاً حيوياً في حياته ووجوده. وكان محافظاً ومسيحياً تقياً وابن عصره أيضاً. وآمن بشدة بالوظيفة الأخلاقية للأدب: "المقولة التي يقدّمها الأدب"[٣]. وعلاوة على ذلك، كتب في إحدى مواعظه:

يعلمنا الإنجيل، بعبارات آمرة واضحة، هناك طريقٌ للحياة وطريقٌ للموت؛ وهناك أعمالٌ يُكافأ عليها اللّه وأخرى يُعاقب عليها. ومع الرزانة والاستقامة والتقوى، يُسعد اللّه، ومع أعمال الإسراف والظلم والعقوق لا يسر اللّه بها، وبالنسبة للناس الحريصين على إسعاده، لا عين رأت ولا أذن سمعت، أما أولئك الذين أغضبوا اللّه، ويموتون من دون توبة، فستكون عقوبتهم قاسيةً بشكل لا يصدق ومروعةً.[٤]

ونعرف أيضاً أن جونسون قد شجع الكتّاب لتوخي الدقة وكشف الحقيقة في تسجيل المعلومات البيبليوغرافية والتاريخية. وعندما اعترض ادموند مالون على جونسون بأن "شخصية أديسون كانت نقيةً جداً"، وعليه – جونسون – ألا يذكر "وصفاً غير محببٍ" بخصوص دين قيمته مئة جنيه على ستيل، وأصر جونسون "الكتّاب المتدينين، ربطوا بين أعمال الرجال الضارة والمفيدة"[٥] إضافة إلى ذلك، لاحظ سير جون

هوكينز بأن"أفكاره تجاه الأخلاق كانت صارمة، ولذلك نادراً ما يسمح بانتهاك الحقيقة في أكثر المواقف تفاهة".[٦] ويشرح بوزويل: "إن أهمية الحقيقة شديدة الدقة والصرامة ولا يمكن توقعها غالباً".[٧] وكان جونسون معروفاً بشدة انتباهه حتى في حواراته العامة فإن أبسط ظرفٍ كان يذكر بدقة متناهية". ولذلك، أفترض أن جونسون قد وافق على محاولةٍ لقول الحقيقة حول "وجهات نظره الخاصة"وموقفه من الإسلام والمسلمين.

حصل جونسون على معرفته عن الإسلام وأتباعه من الكتب المترجمة وأعمال الرحّالة الإنكليز. وبذلك، عرّضَ نفسه للأخطاء نفسها وسوء الفهم التي حذّر منها صديقاً له، "كثير من الأشياء المضللة تنتقل من كتاب إلى آخر، وتلقى اليقين في العالم"[٨]. مع ذلك، فإن هذا الرجل "المتنور" و"العقلاني"لم يتبع تعاليمه عند الكتابة عن الإسلام. وعلاوة على ذلك، كان جونسون أحد المناوئين لعصر العقل. من المفهوم في العصور الوسطى أن ينظر إلى المسلمين كأعداء حقيقيين. نتج عن الاحتكاك بين المسيحيين والمسلمين في الحملات الصليبية معرفة مباشرة عن الإسلام وحضارته. على الرغم من اختفاء التهديد العسكري للإمبراطورية العثمانية خلال القرن الثامن عشر، ووقع العديد من المعاهدات، وكان هناك بعض الأدلة المتزايدة عن الصور الإيجابية عن الإسلام وحضارته من العديد من الرحّالة والتلاميذ، وكان تصور الإنكليز له عدائياً ومتحاملاً. مع أن، جونسون توفرت لديه الفرصة للوصول إلى مصادر غير منحازة نسبياً، لكنه اختار المصادر القديمة منها، والمعلومات ووجهات النظر المنحازة للعديد من الكتّاب الغربيين البعيدة عن الدقة، لكنّ ذاكرته النقدية اعتبرتها حقيقية. كما أشار مرديس جونس "إن الصور [الغربية]عن النبي محمد وتعاليمه جاءت من

مصادر أدبية أكثر من كونها مأخوذة عن ملاحظات فعلية عن البشر المسلمين....... ويعتمد الكتاب عادة على مصادر ملتبسة أو غير مباشرة، والنتيجة غالباً دمج بين قليل من الحقيقة وكثير من الخيال لشخصية منحازة جداً."(٩) جعل هذا المظهر موقفه حول تصور المسيحيين في القرن الثامن عشر ساحراً. تظهر كل من أيرينه وراسيلاس (التي ستعالج كاملاً في الفصول التالية) الغرب العقلاني والمتنور والفاضل، مقابل الشرق المتوحش وغير العقلاني والمقلقل.

كخطوة أولى في فحص وشرح الصورة المستمرة لجونسون كشخص منحازٍ دعونا نتفحص السيرة الذاتية المسؤولة عن خلق هذه الصورة. ومن دون شك، يقدّم كتاب بوزويل المشهور حياة جونسون، أمثلة عديدة عن موقف جونسون السلبي تجاه الإسلام والمسلمين. بالنسبة لجونسون، كان الشرق الأوسط مصدر "كل ديننا وكل قوانيننا وفنوننا تقريباً، وذلك الذي يجعلنا فوق مستوى الوحوش تقريباً"(١٠). وأبلغ مرة بوزويل، "هناك موضوعان من الفضول – العالم المسيحي والعالم الإسلامي"(١١). ولكن فضوله حول "العالم الإسلامي "كان أقل كما أظهر في حواراته وكتاباته وفي الحقيقة، لم يضع ذلك العالم عالياً سواء في حواراته أو في كتاباته. نبعت معرفته بالإسلام وثقافة المسلمين من الخصومة ونزوات التحامل أكثر من كونها نابعة من الفضول والاهتمام الدراسي. وأكثر من ذلك، تتضمن العديد من إشارات جونسون في حواراته تمييزاً عرقياً يعكس شعوراً بالتفوق على الإسلام وثقافة المسلمين.

ظهر أحد مواقفه الصريحة والفاحشة عن الإسلام عندما شرح لصديقه غولد سميس عن رغبته في الذهاب إلى تركيا من أجل "أن يحوّل السنيور الكبير إلى الدين الإسلامي "كان تعليق جونسون" نعم، سير.. من الواجب تعليم الجاهل وبالنتيجة تحويل الكفار إلى

المسيحية"[١٢]. وبوضوح، لو كان يحترم الإسلام لما استخدم مصطلحات مثل "جهلة" و"كفار". ولمواقف جونسون السلبية عن الإسلام جذر بعيد في ذاكرته. في أواخر عام ١٧٧٨، عندما قرر صديقه جون هوسي، "أن يشرع في رحلة إلى مدينة حلب في سوريا"، أرسل له جونسون رسالة تحذره من حقيقة أن يفسده "المحمديون" وأن يغووه: "لا تدع أي فرصة من الشر تفسدك، وألا يغويك المثال السيئ، وليجعلك عمى بصيرة المحمديين تدعم إيمانك بالمسيحية"[١٣]. مرة أخرى، كشفت تلك الحالة عن ضعف احترام جونسون للمسلمين ونبيهم، وتصويره لهم كجهلة. وأن موقفه السلبي واضح من النبي؛ ويذهب جونسون أبعد من ذلك في إهانة المسلمين بالإشارة إليهم من خلال المعيار الغربي الذي يستخف "بالمحمديين". وفي نقاشه لهذا المعيار الذي يحط من القيمة والكرامة، قال إدوارد سعيد، "بما أن المسيح هو أساس الدين المسيحي، من المفترض من [كتّاب الغرب].. أن محمداً كان بالنسبة للمسلمين كالمسيح للمسيحية. ومن ثم الاسم الجدلي "المحمدية"الذي أطلق على الإسلام، إن اللقب الأوتوماتيكي"، الدجال، الذي أطلق على محمد"[١٤]. ويعكس هكذا موقف حب جونسون لدينه. لو لم ينظر للإسلام بازدراء، لما كتب مثل تلك الرسالة. إضافة لتحامله على الإسلام والنبي، اكتمل اعتقاد جونسون بتفوق المسيحية من خلال اعتقاده بدونية المسلمين. موضحاً موقفه في العدد ٧ من آديلر، أوضح جونسون بأن "أمم محمد" لا يمكن أن تكون مصدراً للحضارة والثقافة. وأن الأمم الإسلامية من وجهة نظر جونسون قمة سعادتهم في حفلاتهم ليست أكثر من سماع المزمار، أو التحديق بالبهلوان"[١٥]. مقابل اعتقاده وثقته بالحضارة الإنسانية "للناس في إنكلترا" لأن "جداول الذكاء، والتي تسيل [بينهم] باستمرار"[١٦].

وحادثة أخرى، ترتبط مع بوزويل، تظهر رأي جونسون وتحامله الواضح ضد الإسلام والمسلمين. في رحلة إلى اسكتلندا، ذهب جونسون

وبوزويل "إلى منزل السيد أيري كوت" لتناول الغذاء وصادف أن السيد أيري الذي كان عائداً للتو من رحلة "من الهند الشرقية سيراً على الأقدام خلال الصحراء العربية"، تحدَّث عن بعض ملاحظاته عن العرب. وقدر عالياً "عفَّة العرب، وإيمانهم، وإذا تولوا أمر أي شخص، يضحُّون بحياتهم من أجله ولا يسمحون بتعرضه للسرقة". وعلَّق جونسون قائلاً، "لماذا يا سيد" "ولا أرى أي فضيلة في ذلك. وأن الرقيب والعساكر الاثني عشر، حراسي، سيموتون ولا يسمحون بتعرضي للسرقة". و"لكن الجنود "كما ذكره، بينغتون أحد الضيوف، "مجبرون على ذلك خوفاً من العقوبة". ولم يكن جونسون من النوع الذي يهزم بسهولة. "حسناً يا سيد، العرب مدفوعون بالخوف من العار". وختم الجدال بينغتون. "الجنود لديهم الخوف نفسه من العار والخوف من العقوبة أيضاً؛ ولذلك فضيلتهم أقل، لأنهم لا يتصرفون بإرادتهم وأقل طواعية"[١٧]. وكتابات جونسون الأخرى تظهر أنه لم يغير رأيه بعد ذلك النقاش.

وفيما يخص موضوع النقاش نفسه، كان موقف جونسون واضحاً جداً: ويعتقد أن أي مسيحي يعتنق الإسلام كالشخص الذي "يبدِّل الحقيقة بالوهم"[١٨]. كان ذلك خطأ بطلته في مسرحيته أيرينه، ورأى أنها بالنتيجة عُوقبت لفعلتها تلك.

جونسون بوصفه رجلاً محافظاً ومسيحياً ورعاً، كان لديه حماس منقطع النظير وإيمان لا يأتي الشك بتفوق دينه وثقافته وبالتالي كان من الصعب أن يكون موضوعياً وعادلاً في تصوراته عن أي ثقافة أو دين آخر. وكتب مرةً، أن "المسيحية" هي "الكمال الأعلى للإنسانية"[١٩]. وسجل جونسون في معرض مقارنته بين المسيحية والإسلام من وجهة نظر استقامتهم، "هناك دين واحد [المسيحية] حقيقي"[٢٠]. وختم

جونسون نفسه الجدال: "للدين المسيحي الدليل القوي" لكونه ديناً حقيقياً[٢١].

بالإضافة إلى ذلك، اعتقد جونسون بقوة بأن الإسلام تنقصه الأصالة، وأن معظم "معتقداته" مأخوذة عن المسيحية. وكان ازدراؤه للإسلام واضحاً تماماً. وعلى سبيل المثال، اعتقد جونسون أن "الإحسان عند المحمديين هو تصور اشتقّه معلمهم [محمد] بوضوح من العقيدة المسيحية"[٢٢].

تتابع كتابات جونسون عن الإسلام والمسلمين تقليد القرون الوسطى. حيث نظر الإنكليز للإسلام كدين خصم مبني على الخوف والتحامل. وأثبت جونسون في كل من أيرينه وراسيلاس بأنه لم يكن مستثنى من ذلك الموقف العدائي. ولم يغلب جونسون ولا مرة واحدة على انحيازه وتحامله الغربي على العرب أو رؤيتهم على حقيقتهم. وعلى الرغم من أن جونسون كان معروفاً بإصراره على "الدقة الصارمة"، وفي هذا الخصوص لم يكن مجانباً للحقيقة.[٢٣]

وتصور مسرحيات جونسون أيرينه وراسيلاس (كما سيعرض في الفصول اللاحقة) الصراع بين الشرق /المسلم والغرب /المسيحي، وبين العالم المتحضر والعالم البربري. وخلال تلك الأعمال، يذكّر جونسون جمهورَه / قراءه بالخصومات العميقة والحروب التي تعود إلى فتوحات الإسلام للعديد من البلدان وصور الإسلام كتهديد للحضارة الغربية، ولنظامه السياسي، ومسيحيّته/.

ولدت أيرينه من تقليد أدبي كان معادياً للعرب عموماً. بالنسبة لجونسون ومعاصريه فإن مصطلحات مثل "الأتراك" و"العرب" و"المور" تعتبر جميعاً كأسماء جنسية (عامة) للمسلمين والحكومات الإسلامية. وتستخدم عبارات "أتراك "و"عرب" كمرادفة "للمسلمين"؛ ولكن أكثر

دقة، فإن هذه المصطلحات تستخدم مكان بعضها البعض، لأن الكره الأوروبي للإسلام، يعتبر كل الناس الذين يتبعون الدين الإسلامي من"الكفار" و"الأعداء". وتعكس الدوريات والمجلات والمسرحيات، وكذلك الروايات الموقف المعادي للإسلام والذي كان جزءاً من الإرث البريطاني. وصُوّرت كل الشخصيّات الإسلاميّة بغضّ النظر عن جنسهم كمتوحشين وطغاة وشهوانيين ومتعطشين للدم وغادرين. كانت هذه الأوصاف هي الرموز المعتادة للشخصيات المسلمة التي ظهرت في المسرحيات والروايات والدوريات. ولم تتغير شخصية المسلم النمطية، وخصوصاً على المسرح، منذ تامبرلين مارلو في الأجزاء ١و٢ (١٥٨٨)، وكتاب جورج بيل ومعركة ألكازار (١٥٨٨)، وسليمان وبيرسيدا (١٥٨٩)، وروبرت غرين ألفانوس، وملك آراغون (١٥٨٨) وأورلاندو فورسو (١٥٨٩)، التاريخ الشهير لحياة وموت الكابتن توماس ستوكلي (١٥٩٦)، وتوماس لوتس دومنيان (١٦٠٠)، وتوماس هايد الخادمة العادلة للغرب، الجزء الأول (١٦٠٢)، وتوماس جيفري الأتراك الشجعان (١٦١٨) والأتراك الثائرون (١٦٨)، وجون فيلتشر وفيليب ميسنجر رينيغادوا وفارس مالطا (١٦١٨)، وتوماس ميدلتون ووليام روليز، أضاعته الشهوة (١٦٢٠)، وسيلموس، إمبراطور الأتراك، ودابورن مسيحي حول الأتراك، ودرايدون دون سابستين وغزو غرانادا (١٦٧٠)[٢٤]. ومثله مثل الكتّاب الإنكليز الذين كانوا قبله، شخصيّات جونسون المسلمة في أيرينه كريهةٌ وتقليديةٌ، اشتركوا في فتوحات الإسلام التقليدية، ويشاركون الملامح الجسدية، ويظهرون القيم والأخلاق ذاتها. وينقل جونسون من خلال هذه الشخصيات المسلمة، موقفه الذي كان دارجاً في عصره. وحقاً، تتضمن أيرينه العديد من التلميحات الكاشفة، والتعليقات، والأوصاف عن الإسلام وشعائره وأتباعه.

وكانت مسرحية جونسون "أيرينه" منسجمة مع مزاجه الوطني ودينه. وعلى سبيل المثال يصور جونسون السلطان المسلم كطاغية وقاس يقتل البشر من أجل الغنائم ويدمّر الكنائس. ويجعله جونسون، وفقاً للوصفة التقليدية مخيفاً وكريهاً. وتدلّ ملامح محمّد على عرقه. وهذا الطاغية المسلم يشنّ الحروب ضد المسيحيين وينشر الإسلام بحد السيف. ومحمّد بعمامته وعينيه السوداوين وبشرته السمراء نهمٌ وبغيضٌ؛ وهو شخصيّة صُوِّرت للتحريض على التحيّز والكره. ويثير العداء العرقي لأنّه يخاطب العواطف ويجري التحيّز عادة بقوّة عبر صورٍ نمطيةٍ وتصوراتٍ خاطئة. وعبر فعله ذلك، التزم بتقليد بريطاني قديم.

وخلال أيرينه يقوم محمّد والشخصيّات المسلمة الأخرى بأعمالها وشعائرها والأساليب التي تميّزهم كمسلمين. وعلاوةً على ذلك، وبعيداً عن مظهرهم الجسدي وصفاتهم الشخصية، يستخدم جونسون تعابير مثل "كلاب" و"ذئاب" ليشير إلى المسلمين في العديد من المناسبات، ويسخر أيضاً من شعائرهم الدينية والأخلاقية. والمسلمون في أيرينه ليسوا فقط مذنبين، و"كفاراً"، لكنهم أيضاً لا يُشفع لهم، ولا خلاص لهم روحياً. ويفترض قلّة الإحساس التي يبديها جونسون تحيزه الواضح.

علينا أن نتذكر بأن المسرح البريطاني في القرن الثامن عشر كان محطّ أنظار للتّسلية ومركز التّعبير الفنّي، لكنّه كان أيضاً لطخةً تقليديةً حيث أجمعت النخبة لإطلاق مقياس الموضة والذوق، وقولبة الرأي العام. وهكذا، غيّر المسرحيّون الثقافة والرسائل السياسية. وعمل جونسون في أيرينه على نشر صورة سلبية عن الإسلام والمسلمين. وإنّ تصوير جونسون السطحي لدين المسلمين وشعائرهم، وثقافتهم طريقٌ ذو اتجاهٍ واحد لتذكير الجمهور البريطاني بأعدائه. ويرسم للجمهور صورةً مريحةً ولكنّها مزيفةٌ وتعارض بشدة حقيقة الإسلام. لنتخيل

مجـرد لحظـة واحـدة كاتبـاً بريطانيـاً لم يـزر في حياتـه الـشرق ويكتـب مسرحيةً عـن دينٍ غريـبٍ وبشرٍ لم يعـرف عنـهم الإنكليـز إلا القليل ولم يتواصلوا معهم.

والأمر مختلف في راسـيلاس عـن أيرينـه حيث لا نجد دلـيلاً واضـحاً وفاضحاً بخصوص الإسـلام، مـع أن اسـتغلال راسـيلاس كمـصدرٍ رئيسٍ ومثالٍ أساس عن تحامل جونسون من الإسـلام أسـهل. ويقـارن جونسون فيهـا عـن عمـد بـين الحـضارة الأوروبيـة وثقافـة الـشرق، بـين إشمـاليتز وكريـستيانز ونـساء العـرب/المسلمات والمـسيحيات (نكايـة وبوكـا). علـى الـرغم أنـه لم يـذكر الكـثير عـن الإسـلام، فـإن الإشـارات المتكـررة عـن الإسـلام، والمـسلمين، وثقافتـهم في راسـيلاس تعـرض وجهـات نظـر جونسون العميقـة عـن الإسـلام وأتباعـه. بالنسبة لي كمسلم ولأن قـراءة راسـيلاس – وبشكل خـاص قـصة الإمـلاق (الفـصل ٨ – ١٢)، وخطـف بوكـا (الفـصول ٣٣-٣٩)، الموضـوع عـن الـشيخ وزوجاتـه، والإشـارات إلى العـرب كـ -Ishmaelite تزعجنا.

جونـسون في كـل مـن أيرينــه وراسـيلاس يـصوِّر المـسلمين والعـرب كمتعطشين للدماء وعديمي الضمير. ويستنتج الـدرس مـن هـذه الأعمـال عبر أيقونة مـن قـسيسٍ إنكليـزيٍ لأن جونـسون كتـب هـذه الأعمـال خـلال عـصر العقـل والتنـوير. وكـان المـسلمون /الأتـراك قـد طُـردوا مـن معظـم أوروبـا، وهـكـذا يـصبح مـن المـستحيل بالنـسبة لجونـسون، الـذي لم يـزر الـشرق، ليكـون لديـه أي تجربـة بغيـضة معهـم. ولـذلك، فـإن المعلومـة الوحيدة التي يمكن قـد حـصل عليهـا عـن المسلمين هـي الأفكـار الـسلبية الشائعة التي كانت تتردد.

وهكذا، فإن نقص المعرفة عند جونسون قد أخلَّ بنزاهـة الـشخصيات الـرئيسة في كل من أيرينه وراسيلاس. وفي الواقع، كان جونسون بطبيعته

معادياً للثقافة الإسلاميّة، وللنبي محمّد والمسلمين بشكلٍ خاصٍ. وتشير مقالات جونسون وحواراته وكتاباته بشكل لا لبس فيه إلى أن مواقف جونسون عن الشرق، وعاداته وحضارته ودينه لم تكن متملّقة. وعلى نحو مشابه، فإن أفكار جونسون عن الإسلام ومحمّد والإسلام قد فرضه التحامل الذي ورثه من قراءاته عن الشرق من مصادر غير مباشرة. وعلى خطا الهجوم التقليدي العنيف، اعتبر محمداً نبياً زائفاً وشهوانياً أحتكر دينه من أجل إشباع رغباته الجنسيّة. وكان أتباعه بسطاء مغرّر بهم وشهوانيين وأناس كسالى. ومن ثم كانت آراء جونسون عن المسلمين مبنية على معرفة غير مباشرة مثل التأثير الثقافي آنذاك.

ينبغي أن أوضح بأنه لو كان جونسون حياً اليوم، ستستمرّ وجهات نظره معاديةً حتى يومنا هذا.

وهكذا، رأينا بأن وصف جونسون المنحاز نشأ من جهود بوزويل الملحوظة لتصويره كما في كتابه حياة جونسون وكما في كتاباته الأخرى. وعلاوة على ذلك، كان متأثّراً حتماً بثقافة القرن الثامن عشر، والتي اعتبرت الإسلام سلبياً.

الهوامش

١- توماس كامبل، يوميات زيارة إلى إنكلترا في ١٧٧٥، المحرر J. L. كليف فورد (كامبردج: مطابع جامعة كامبردج، ١٩٤٧)، ٧٦.

٢- كارل برونر، "هل كره د. جونسون اسكتلندا والاسكتلنديين؟" الدراسات الإنكليزية ٣٠ (أكتوبر١٩٤٩): ١٨٤-٩٠.

٣- والتر راليف، المحرر، جونسون وشكسبير (أكسفورد، ١٩١٥)؛ مقدمة لشكسبير، ١٦.

٤- صموئيل جونسون، اليوميات والصلوات والحوليات، طبعة يال لأعمال جونسون، المجلد ١ المحرر ماك دام مع دونالد هايد وماري هايد (نيوهافن، مطابع جامعة يال، ١٩٥٨)، ٩، ٣١٠.

٥- جيمس بوزويل، حياة جونسون، كلاسيك العالم، المحرر R. W. تشابمان (أكسفورد: مطابع جامعة أكسفورد، ١٩٩١)، ١١٠٤-٥.

٦- جون هوكينز، "حياة صموئيل جونسون"، في أعمال صموئيل جونسون والمجلد١١. (لندن، ١٧٨٧)، ١: ١٢٣.

٧- جيمس بوزويل، حياة جونسون، L. L.، المحرر G. B. هيل، مراجعة L. F. بويل، ٦ مجلدات. (أكسفورد: مطابع كلارنتون، ١٩٣٤-٥٠)، ٢: ٥٥.

٨- المصدر السابق نفسه، ٢: ٥٥.

٩- ميردس جونس، "السراسنة التقليديون وأغاني المغامرات الشعرية". مرآة قديمة ١٧ (١٩٤٢): ٢٠٢. ومن نقاش تفصيلي أكثر للأعمال المناهضة للإسلام في الأدب الغربي انظر N. A. دانيال، الإسلام والغرب: تشكيل الصورة: (ادنبره مطابع جامعة ادنبره، ١٩٦٠)؛ وفي الاستشراق أنظر رنا قباني، القصص الإمبراطورية: أساطير أوروبا عن الشرق (لندن، باندورا، ١٩٩٤)، من أجل نظرة عامة راجع عساف حسين، الصراع الغربي مع الإسلام: مسح للأدب المناهض للإسلام (ليشيستر: كتب فولكانو، ١٩٩٠).

١٠- بوزويل، حياة جونسون، ٣: ٣٦.

١١- المصدر السابق نفسه، ٤: ٢٩.

١٢- المصدر نفسه، ٢: ٢٥٠-٥١.

١٣- المصدر نفسه، ٣: ٣٦٩.

١٤- إدوارد سعيد الاستشراق (لندن: بينغوين، ١٩٧٨)، ٦٠.

١٥ - صموئيل جونسون، ذا آديلر والمغامرة، طبعة يال لأعمال جونسون المجلد ٢، المحرر .W .J. بات، جون M. بولييت، وF .L. بوبيل (نيوهافن، CT: مطابع جامعة يال، ١٩٦٣)، آيدلر العدد ٧.

١٦ - بوزويل، حياة صموئيل جونسون و٢ : ٢٧.

١٧ - المصدر نفسه: ٥ : ١٢٥-٢٦.

١٨ - تيشستر F. تشابين، الفكرة الدينية عند صموئيل جونسون (آريور: مطابع جامعة ميتشيغن)، ١٥٠.

١٩ - بوزويل، حياة صموئيل جونسون، ٢ : ٢٧.

٢٠ - صموئيل جونسون وقصائد صموئيل جونسون، الطبعة الثانية، المحرر دانيال نيكوس سميث وادوارد .L. مالك آدم (أكسفورد : مطابع كلارندون، ١٩٧٤)، ٣٨٨.

٢١ - بوزويل، حياة جونسون، ٢ : ٣٩٨.

٢٢ - جونسون، آيدلر والمغامرة، ٢ : ١٤، آيدلر العدد ٤.

٢٣ - بوزويل، حياة صموئيل جونسون، ٢ : n٢١٧ ٤.

٢٤ - صموئيل تشو، الهلال و(الوردة) البوصلة: الإسلام وانكلترا خلال عصر النهضة (١٩٣٧؛ نيويورك: أوكتاغون، ١٩٦٥)، ٤٦٩-٥٤٠.

الفصل الرابع

أيرينه: الإسلام يشكّل تهديداً، وليس "موضوع فضول"

كثيرٌ من الكتب التي تناولت مسألة بحث التصورات النصية عن الشرق ركّزت على صورة العرب/ المسلمين (السراسنة والمور، والأتراك) أكثر من تركيزها على القرن الثامن عشر.[1] وأنّ كل هذه النصوص الشرقية بغض النظر عن جنسها - مسرحيات، حكايات وقصائد - فيها حشد هائل من الصور النمطية؛ وتحتوي على الحاكم المسلم الطاغية الذي يمتلك سلطةً مطلقةً تقوم على الاغتصاب والقتل، والعنف الواسع، والحرب، وقصراً ضخماً مملوءاً بالحريم والرِدّة والخيانة وعدم الإخلاص والجنس الكثير، الإشارات السلبية عن الإسلام والنبيّ محمّد، ومكّة والنظام السياسي والناس غير العقلانيين والثقافة المتخلفة والرجعيّة، وبيئة شرقيّة بالطبع. ويمكن لأي قارئ أن يتنبأ بمضمون أي كتاب شرقي بسهولة، مع أن هذه الصور النمطية تشكّل العناصر الرئيسة لكل نص من نصوص الشرق.

والشرق المعروض في هذه النصوص مختلف، ولكن ليس فيها أي نص أصلي؛ كلها معلومات مزوّرة، وردت من مصادر مألوفة في القرون الوسطى العدائية ومن الصليبين ومن العديد من كتب التاريخ غير الدقيقة ومن تقييمات الرحّالة عن الإسلام والمسلمين. وتدمج هذه المصادر التحيّز الديني والعداوة القديمة ضد الإسلام وأتباعه، والحقيقة الطريفة بأن جوهر هذه النصوص الشرقية تتألف بشكل رئيس من العديد من القصص والحكايات المختلطة الشخصية والمستعارة. وليس الهدف هنا تقديم معالجة شاملة لقواعد هذا التقليد. وبدلاً من ذلك،

فإن النقاش يقتصر على التصوّرات المغلوطة والنماذج النمطيّة في أيرينه. وبعيداً عن فشلها كمسرحيّة، فإنّها جديرةٌ بالقراءة والمشاهدة لما تحويه من معلومات عن مفهوم جونسون عن الشرق وموقفه من الإسلام والمسلمين، وثقافتهم. وأنا مهتمٌ بوجهات نظر جونسون عن الإسلام أكثر من المسرحية نفسها. كما سبق أن أوضح بيرتراند H. برونسون، "يمكن أن نكون مهتمين بجونسون أكثر من مسرحيته، لكن هذا الاصطناع، مؤقتاً على الأقل، تصل ذروة اهتمامنا بالرجل...؛ وبأسلوبها، أيرينه هي أطروحة قدّمها جونسون المثقف والعاطفي والناضج جمالياً."[٢] والهدف الرئيس لهذا الفصل هو تقديم مقاربة غير مسبوقة لعمل جونسون أيرينه ويركّز بشدة على سوء فهم الإسلام وتصوراته، الأتراك المسلمين، وثقافتهم ونظامهم السياسي. وأقدّم الحجّة تلو الحجّة بأن جونسون خلال مسرحيته أتبع المواقف العدائية التقليدية والتحامل ضدّ الإسلام.

هل خلّد جونسون الرسوم التزيينية للعصور الوسطى ببساطة خلال مسرحيته أيرينه؟ أو هل صوّر رسوم جديدةً مبنيةً على دراسة أفضل وعن مصادر أساسية؟ عندما بدأتُ بحثي في هذين السؤالين وافترضتُ أنه خلال تراجع الدين عموماً والكنيسة الأنكليكانية خصوصاً في بداية القرن الثامن عشر - والذي يمكن أن يصوّر كعصر جديد، "عصر العقل والتنوير" وهي الفترة التي تم الدفاع فيها عن العقلانية كطريق للبحث عن الحقيقة الأساسية - وكانت المواقف خلالها أكثر عقلانية وحياديّة على الأقلّ، وخارج النظرة التقليدية للمسيحية. ولسوء الحظ، أثبت بحثي أن أفتراضي كان خاطئاً. وإذا أخذنا بعين الاعتبار آراء جونسون ووجهات نظره عن العقائد غير المسيحيّة عموماً ومواقفه من الإسلام والمسلمين خصوصاً، كان الأمر متناقضاً بالنسبة لجونسون أن يتخيل كتابة أيرينه بطريقة تقدّم أفضل تعاليم الإسلام. وأيٌ كاتبٍ لديه حماسٌ روحيٌ منقطع النظير وثقةٌ بتفوق دينه وثقافته العظيمين من الصعب أن

يكون منصفاً وموضوعياً في تصويره لأي ثقافة أو دين آخر.. هكذا، فإن جونسون غير عادل وليس موضوعياً في أيرينه، لأنه أخفق في تحرير نفسه من "العقيدة" ومن أعراف ثقافته الأدبية. بما أن جونسون غير قادر على إخفاء وعيه البريطاني، تنقل لنا أيرينه الانطباع الذي يخدم عداءه الراسخ وتحيزه الواضح. ونعلم أن العداوة تولّد التحيّز والتحيّز يولّد التحريف.

ويجب أن أقول بصراحة: إنّه بناءً على الأفكار التي قدمها جونسون كان لأيرينه هدف. بإضافة إلى ما هو واضح بالنسبة للجمهور المسيحي، عرضت أيرينه طريقةً مثيرةً لاستكشاف مكانٍ وثقافةٍ ودينٍ وناسٍ مختلفين. وإلى حد ما، جعلت الأجنبي مألوفاً، لأن جونسون استخدم نماذجَ تقليديةً مألوفةً من التحامل. وأظهر جونسون جانباً واحداً، مع أنه خاطئ، عن ماهية الإسلام والمسلمين - وربطاً مع أوضاع ثقافتهم، وبلدهم. وبالطبع اعتقد الجمهور المسيحي آنذاك بأن الأوصاف حقيقيّة، مع أنّها كانت خاطئة. وعلى كل حال، فإن المتوقع من أيرينه هو الصور المرعبة للمسلمين (السراسنة والمور والأتراك) التي عرضها الكثير من الكتاب البريطانيون - وبشكل خاص كتّاب المسرحية في القرن الخامس والسادس والسابع عشر، وأعيد تعزيزها في أيرينه - والتي ساهمت بقوّة في تشكيل مواقف عدائية وكراهيّة لاحقة.

تكرر أيرينه صدى الأفكار والرموز البلاغية عن الإسلام والمسلمين التي تناقلتها الألسن في دعاية مغرضة ضد الإسلام منذ أوائل القرن الثامن.[٣] ولم يتفرّع عداء جونسون للإسلام من العصور الوسطى: مقتفياً آثار و أعراف ومبادئ أسلافه، الذين أخذ عنهم موضوع الارتداد وحاكه مع مواضيع أخرى مثل الشهوانية والقسوة وعدم الإخلاص والمؤامرة ودين المسلمين ونبيّهم المزيفين، والتقليد المهيمن في الدين والأدب الإسلامي. وخلال المسرحية، يعرض جونسون بطريقةٍ داهيةٍ

الصورة التقليدية للمسلم البربري. ومن الفصل الأول تقريباً وحتى نهاية المسرحية، تعاطف الجمهور واضحٌ مع آل الإغريق وضد المسلمين القساة غير المؤمنين. والمسلمون مصوَّرون على أنهم، معاكسون في الجنس والدين، وكمثال لتأكيد تفوق العرق والدين الأوروبيين. ، أكثر من ذلك، يظهر الإسلام ومؤسسه النبي محمّد، خاضعين لصور نمطية غير دقيقة وخاطئة من أجل خلق مواقف سلبية بين المسيحيين. وأشار ميردس جونز إلى أن "تصوّر [الغرب] عن محمّد وتعاليمه قد جاء من مصادر أدبيّة أكثر من كونها ملاحظات حقيقية عن المسلمين.. وعادةً استقاها الكتّاب من مصادر غير مباشرة وغامضة. والنتيجة دمجٌ قليلٌ من الحقيقة وكثيرٌ من الخيال لشخصية منحازة جداً".[٤] غزو الإغريق وتهديم الكنائس وحكم الخاضعين لها – المسيحيين – لم يصوّر الإسلام كعدوٍّ هائلٍ بل كمنافسٍ وخصمٍ للمسيحية. جونسون، من خلال إعادة خلقه للصور التزيينية للعصور الوسطى، يصوّر الإسلام كدينٍ شيطانيٍّ من المرتدين والكفر والخرافة وتقديم الاعتقاد أن الإسلام قد انتشر بحد السيف. وأكثر من ذلك يشوّه صورة النبيّ محمّد كفوضوي ومدّعٍ ومزيفٍ وشهواني أسس ديناً يستخدم العنف والقسوة. ويكتب فيليب حتي، المؤرّخ والرئيس السابق لقسم الدراسات الشرقية في جامعة برين ستون، في كتابه الإسلام والغرب: دراسة تاريخية في أدب القرون الوسطى "نبيّ [الإسلام] يقدَّم كمدّعٍ عموماً، ونبيٌ مزيفٍ والقرآن الملفق للإسلام كأسلوبٍ فاسقٍ للحياة، في الدنيا وفي الآخرة "ومن تصريحاته الأخرى، لم تتعرض الزرادتشية ولا البوذية أو غيرها من الأديان الأخرى الأقل تطوراً لمثل هذا السيل الجارف من الإساءة والإدانة كما تعرّض الدّين المحمّدي.

ولم يشكل تهديداً للغرب في العصور الوسطى ولا تنافساً له. لقد كان الأمر ببساطة الخوف والتحيّز والعداوة التي وسمت نظرة الغرب

من الإسلام وطبعت مواقفه، بأن المعتقدات الإسلامية كانت معتقدات عدوّة، وبالمعنى الحرفي للكلمة، دينٌ مشبوهٌ إذا لم يكن مزيفاً.[٥]

وأوضح نورمان دانيال، في كتابه الإسلام والغرب: صُنع الصورة، الغرض والأهمية من هذه التحريفات للإسلام: "شكّل الغرب أيقونة ثابتة من المقولات عن الإسلام؛ وقرر بنفسه جوهر الإسلام، وشكّلوا مادّة عنه مختلفة تماماً عن أي شيء يعرفه المسلمون. أنه يماثل الحاجة... وقُدمت للنصرانيّة اعتزازاً بالتعامل مع الحضارة يبرز تفوقها في العديد من الأوجه"[٦] ويعلن إدوارد سعيد في مقاله "جدال الشرق"، "كان الشرق اختراعاً غربياً وكان لديه منذ القدم مكان رومانسي ومخلوقات غريبة، مناظر خلابة وذكريات خالدة، وخبرة مشهودة"[٧]. وتوافق رنا قباني في كتابها قصص الإمبراطورية: أساطير أوروبا عن الشرق، هذه الفكرة، وتصرّح فيه بوضوحٍ أشدُ عنه وعن مضامينه.

في السرد الأوروبي عن الشرق، كان هناك تأكيد متعمَّد على هذه الصفات التي جعلت الشرق مختلفاً عن الغرب، ونفاه بوصفه"شيئاً آخر مختلفاً" في حالة لا يمكن الخروج منها.

ويظهر مثالان بارزان في السرد الأوروبي عن الآخر المختلف على نحو لافت للنظر. الأول الإدّعاء المستمر بأنّ الشرق مكانٌ للانغماس في الشهوات الفاسقة، والثاني أنه كان مملكة مميزة بالعنف الفطري.[٨]

وتقدّم العديد من الأعمال الأدبية (مسرحيات وأجناس أدبية أخرى) كأدلّة على التزام الكتّاب المسيحيين بالفكرة التي تروِّج أنّ المسلمين مضلَّلون وعلى المسيحيين أن يكشفوا لهم الطريق القويم. إضافة إلى ذلك، حافظت تلك الأعمال على التقليد المألوف لقرّاء الإنكليزية، التقليد الذي يصف فيه الغربُ الشرقَ بأنه فاسدٌ أخلاقياً، ومشوهٌ جسدياً، ومتخلفٌ عقلياً. ونتج ذلك "التقليد جزئياً عن نزعة التصورات الخاطئة التي كانت تكبر مثل كرة الثلج، ومن أجل التأكيد أيضاً تضيف

تصوّراً بعد آخر. ومجرد التكرار يعد كافياً للقناعات الراسخة، ومن المرّة الأولى أكد فيها أن تعاليم الإسلام متهاونةٌ جنسياً، فإن كل مثال يبلغ عن الانحلال من تلك اللحظة، وعندما يبلغ، يُعزى إلى العقيدة"(٩).

كما أفلام هوليوود في أيامنا هذه كان للمسرح في القرن الثامن عشر دور بارز في تشكيل مواقف الناس، وأحكامهم، وقيمهم تجاه الأمم والثقافات الأخرى. وما للصور المروّضة على المسرح من أهمية في تقديم المعلومة / والتضليل وكذلك دورها الفعّال على أحكام الناس ومواقفهم، تعلّم الناس الحبّ والكره من خلال التسلية. وهكذا، لم يكن المسلمون بالنسبة لرواد المسرح البريطانيون يشكّلون تهديداً لهم وللأوروبيين فقط بل تهديداً لدينهم أيضاً. بالنسبة للمسيحية، لذلك، فمن الضرورة بمكان مطاردة هؤلاء "الكفار"، وهؤلاء "الغزاة البرابرة"، بعيداً عن اليونان وأوروبا، و"يجب أن تنسحب السلطات التركية من أوروبا" (٢٠١، ٧٩). حيث يعرض جونسون هنا الصور النمطية عن الإسلام، والتي هي ليست فقط غير صحيحة بل هي تلعب دوراً فعالاً في تأييد صورة المسلمين كعنيفين، وغير عقلانيين، ومنحرفين جنسياً، وغير أخلاقيين، برابرة، ووضيعين وبشر مختلين.(١٠)

ولفهم موقف جونسون من الإسلام، من الضروري تقديم إيجاز عن قصة ايرينه، التي ظهرت أول مرة بالفرنسية في كتاب بانديلو " part de Novel le del Bandello" (١٥٥٤) وفيما بعد بالإنكليزية عند بانتر بعنوان قصر السعادة (١٥٥٦). وعلاوة على ذلك، سرد نوليز القصة في كتابه الشهير، تاريخ الأتراك (١٦٠٣).(١١) كانت أيرينه فتاةً يونانيةً جميلةً أُلقي القبض عليها عند سقوط القسطنطينية في عام ١٤٥٣. وأُحضرت إلى السلطان محمد الثاني؛ وقع في حبها وحاول إقناعها لتصبح زوجه ومن ثم تصبح سلطانة. وكانت ممزقة الطموح والدين، لكنها أخيراً اتخذت قرارها؛ ورضخت لرغبات السلطان أشهرت إسلامها. وحاولت

مساعدة بعض اليونانيين الأسرى - ديمتري، وليونس، وآسباسيا، مع الوزير التركي الكبير، كالي - لكن أصبحت من غير قصد متورطةً في خطة، للهروب عبر سفينة، وألقي القبض عليها من الضابط التركي عبد الله. اكتشف السلطان محمد فيما بعد أن أيرينه كانت "بريئةً".

في أيرينه، تعد مواضيع العنف والشبق الجنسي مركزية في المسرحية. ولذلك، تعزز أيرينه الصور الذهنية الثابتة ولم تقدم أي جديد في الأدب الإنكليزي عن الشرق. وبالفعل، أيرينه - من خلال خلقها لبريريٍّ آخر من الشرق - تستمر في التقليد وتعرض مجموعة من الأعراف في نصٍ نموذجيٍّ عن الشرق تناولته رنا قباني في كتابها. ويمثل السلطان محمد حاكم الشرق الطاغية القاسي، الذي لا يتوانى عن القيام بأي شيء من أجل إرضاء رغباته الطائشة. ولم يتوانَ السلطان محمد عن الفتك بمعارضيه من أجل تحقيق طموحاته الشخصية. ويعيش محمد في قصر باذخ ورثه عن والده.

وقبل مسرحية جونسون أيرينه، كان هناك تقليدٌ معادٍ للإسلام في إنكلترا، وبشكل خاص في المسرح الإنكليزي.[١٢] وكانت هناك أشكالٌ متنوعةٌ للشعور المعادي للإسلام في إنكلترا خلال عصر جونسون بعيداً عن الكره بين المسيحيين والمسلمين. وكان المسلمون متّهمين في أوائل القرن الثامن عشر بالعنف، والوحشيّة، والدّين المزيّف، والنبيّ المدّعي. وكان هناك سببٌ آخر للامتعاض من المسلمين هو الحروب بين الأمم المسيحية والإسلامية. وعاش جونسون، في عصر يتمسك بشدة بوجهات النظر المسيحية، وكان من الطبيعي الاعتقاد أن التحول إلى الدين الإسلامي خيارٌ سيءٌ للمسيحي؛ والارتداد جريمةٌ بشعةٌ، وكانت أيرينه، العمل الأدبي الأول الذي أهان الإسلام والمسلمين ونال من معتقداتهم الأساسية إطلاقاً.

على الرغم من أن جونسون أنهى عمله أيرينه في عام ١٧٤٩، فإن موقفه من الإسلام، والمسلمين، وثقافتهم الذي بناه على التصورات المسبقة، والمفاهيم، والمفردات التي أوجدها الكتّاب الإنكليز الأوائل في التقليد المسيحي: المسلمون "غير عقلانيين، والفاسدين، والصبيانيين، الغرباء" بينما الغربيون [المسيحيون] "عقلانيون، وفاضلون، وناضجون، وطبيعيون". وليس الغاية هنا تقديم عرضٍ شاملٍ لمعالجة المعيار المعتمد في هذا العرف؛[١٣] وبدلاً من ذلك، يقتصر النقاش على المفاهيم الخاطئة والصور الذهنية المسبقة في أيرينه. على كل حال، بغضُّ النظر عن الكتّاب الإنكليز، لقد أوجدوا نسخةً من الإسلام بعيدة كثيراً عن الإسلام الحقيقي، ويكمن وراء ذلك التصوير غرضٌ مبيتٌ، كما سجل دانيال في كتابه الإسلام والغرب. "لقد صاغ الغرب تقريباً معياراً ثابتاً من المعتقدات عن الإسلام؛ وقرر ما هو الإسلام بنفسه، وشكّلوا وجهة نظر مختلفةً مادياً من أي شيءٍ يدركه المسلمون.... والشيء الوحيد المهم أنه ملائم للغرب. يماثل الحاجة... لقد قدّم للمسيحية الفخر في التعامل مع الحضارة في العديد من الطرق لإبراز تفوّقها"[١٤].

لقد صوّر الأدب الشرقي وأناسه وعرضوا الأعمال الأدبية للكتّاب الإنكليز. وعبر قيامهم بذلك، خلق الكتّاب – أو بشكل أكثر دقةً أعادوا خلق – الشرق وفق رؤيتهم وتصوراتهم الخاصة الذاتية وقدموه إلى قرّائهم المسيحيين كمكان دوني وحشي يسكنه بشرٌ كفارٌ. ويشكّل أيُ انحراف عن هذا المبدأ تهديداً للثقافة الغربية، بخصوص الصورة المتشكلة عن الشرق، ومن ثم إهانة القراء. وهكذا، استخدم الكتّاب الثقافة والبشر الشرقيون من أجل توضيح تفوق أفكار الغرب ودينه. وحقاً، وجد الشرق في تفكير الكتّاب الغربيين من أجل "تعريف [للأمم الأوروبية]، "كما أشار إدوارد سعيد، "الصورةَ النقيضَ له في الأفكار، والشخصية، والتجربة"[١٥]. وكذلك كشف سعيد بأنه، "لا يمكن أن يفهم

الأدب والمجتمع إلا معاً"[١٦]. لأن أيَّ عملٍ أدبيٍ هو انعكاسُ المؤسسات الثقافية، ويعكس بشكل أو بآخر أفكار وحاجات عصره. ولذلك، ليس مستغرباً، أن تجتمع مجموعة من الظروف السياسية، والدينية، والثقافية من القرون الوسطى من أجل تعريف وصياغة صورة الشرق في الأعمال الأدبية الغربية. على كل حال، كان الشرق الاليزابي مصاغاً بالتهديد العثماني للأمم الغربية. وبحلول القرن الثامن عشر، كان الشرق منتج الكولونيالية: وعلى كل حال، لم يتغير التصور التقليدي عن الشرق، كما صرح دانيال نورمان بأن بعض الكتّاب المسيحيين قد مالوا دوماً لصياغة النقد ذاته؛ وحتى في العصر الحديث نسبياً، حاول البعض بشكلٍ خجولٍ لتحييد أنفسهم من المواقف المسيحية؛ ولم ينجحوا كما تصوّروا أنفسهم.[١٧]

وفي هذا الاستخدام قُدِّم أدبُ الشرق الإنكليزي في بيئة غريبة، ونمط حياة وهوية مختلفة. وساعد هذا الاستخدام للشرق جونسون في إمتاع جمهوره، كما سنرى لاحقاً، في أيرينه، يمكن أن يتساءل أحدنا السؤال التالي: أين وجدت أيرينه المكان المناسب لكل ما هو معروض؟ يتردد صدى الأفكار التي اجتمعت في دعاية مناهضة للإسلام منذ الأيام الأولى له. ومقتفياً آثار أسلافه، أخذ جونسون موضوع الحوار ونسجه مع مواضيع شهوانية الشرق، والوحشية، وعدم الإخلاص، والاغتيال، والخيانة، وزيف الدين الإسلامي ونبيه، والثقافة والقانون الإسلامي المزيفين.

إن أيرينه جونسون والصورة السلبية عن الإسلام والمسلمين، لم تأتِ من فراغ. وبقي في إنكلترا منذ زمن بعيد دعايةٌ مناهضة للإسلام، وهو شعورٌ من عدم الثقة نحو العرب، ولم يفعل جونسون في أيرينه سوى أن ينقل الحوار إلى العلن، وليفصح عنه بالكلام، وليصاغ عبر جدال مثل لماذا الإسلام دوني ولماذا ليس لأتباعه مكان في المجتمع الغربي المتحضر؟

على المسرح، يحكم المسيحي الذي يغيّر دينه بالموت. وعلم جونسون أن هناك القليل يمكن القيام به فعلياً في أيرينه. ببساطة اقتفى آثار العديد من أسلافه المسرحيين الذين عالجوا نفس الموضوع ذاته. وعلينا أن نتذكر بأن الغرض من كتاباته هو أن يعلم الجمهور البريطاني الدرس الأخلاقي حول عاقبة الإرتداد عن المسيحية. وتعامل العديد من المسرحيات في الشرق الأوسط مع الإرتداد، منها مسرحية زارا البطل المسيحي ومسرحية راو تامبيرلان (والتي تحوي أيضاً بطلةً مسيحيةً فاضلةً تدعى آسباسيا والتي زوجت بالقوة إلى السلطان Bajazet، ثم ماتت خنقاً مع حبيبها المسيحي) ويحتوي العديد منها الأتراك المتعاطفين مثل شخصيات حسن وكارازا وفي محاولة للإثبات بأن الفضيلة عامة لكل الحضارات. وهيلينا، في البطل المسيحي و(Selim سليم)، في مسرحية توماس إدوارد وإيليانورا (١٧٣٩)، على سبيل المثال، يقوم بمحاولات شجاعة لإنقاذ المسيحيين.

إضافة إلى ذلك، في الوقت الذي كان فيه جونسون منشغلاً بكتابة أيرينه - ١٧٣٦-١٧٤٩ - كانت الإمبراطورية العثمانية متورطةً بحرب مع روسيا والنمسا. كان الناس البريطانيون يتابعون تطور الحرب بقراءة تقارير جنتلمان ماكازين في نسختها "الشؤون الأجنبية". لذلك وكان التوقيت مناسباً لجونسون من أجل أن يتناول مواضيع مناسبة مثل سقوط القسطنطينية والارتداد من أجل جذب الجمهور البريطاني. ولذلك، كان جونسون حذراً جداً من الذوق العام آنذاك. وكتب أيرينه، في الوقت الذي كانت تأفل فيه شمس الإمبراطورية العثمانية. وإن شخصية أيرينه/المرتّدة عُوقبت وكانت مادةً للاستهلاك العام وليس انعكاساً لواقع القرن الثامن عشر الفعلي. وجرت المجابهة مع الإسلام على مستوى الفبركة والتحريف.

على الرغم من استمرار تحوّل بعض المسيحيين إلى الإسلام، لم تكن أعدادهم كبيرةً. وعندما يناقش جيمس غراي في فصله "محمّد وأيرينه: مأساة أكثر من النصر والجزء الأول، "الأسباب الكامنة وراء خيار جونسون "التاريخ التركي "في كتابة أيرينه، أوضح بأن "جونسون من الممكن أنه رأى تقدّم المحمّدية في القرن السابع عشر وانهيار القسطنطينية حدثين بارزين في التاريخ، وكارثيين في نتائجهما على المسيحية، مع أنها تفتح احتمالاً كبيراً في تطوّر حضارتنا .... وهناك الدليل على أنه كان في ذهنه كل من محمد مؤسّس الدين التركي، والسلطان محمد الثاني، المنتصر في القسطنطينية وعندما كان يكتب مسرحيته التراجيدية".[١٨] وهكذا، في الوقت الذي ظهرت فيه مسرحية أيرينه على المسرح البريطاني في ١٧٤٩، كانت الشخصيات المسلمة قد أصبحت مألوفة في تقليد المسرح البريطاني. وكانوا يسمون عادة "الأتراك" ("الأتراك" و"المسلمون"يستخدمان مكان بعضهما البعض). وسط هذه الخلفية للمسرح البريطاني والاهتمام السياسي ظهرت مسرحية أيرينه. واستخدم جونسون هذه الخلفية بكثير من الحساسية، كاشفاً إمكانياتها كاقتراح. وحقاً، لم يغيّر جونسون موقفه من الصور الذهنية المسبقة. وهكذا، مثلاً، في نهاية أيرينه، انبثق محمد كآخر بطل نموذجي: كسلطانٍ مسلمٍ قاسٍ.

تعتمد المسرحية جزئياً على عمل نوليز، جنرال هيستوري أوف أتراك، لكن جونسون يمزج بين الأحداث التاريخية والحقائق بطريقةٍ خياليةٍ وغريبةٍ. على سبيل المثال، "لقد مُدح كثيراً محمد الثاني من بعض الطلاب لحكمته واهتمامه بالتعلم والفن. ولقد وُصف بالفيلسوف وتلقى الثناء لتسامحه. وفسرت معالجته الإنسانية العامة للمواضيع المسيحية، وهي مسألة سياسية واقتصادية بالنسبة له، إشارة إلى أنه

كان متنوراً ومستعداً للحوار مع المسيحية"[١٩]. وتشير هذه المعلومات المضللة إلى أن جونسون، مثله مثل أسلافه الذين ألمحوا إلى الشرق، وكان أقل اهتماماً بالبحث العلمي الصادق وأكثر اهتماماً بالتأثير الدرامي لمراجعه المضلّلة.

وفي مناقشته لخلفية مسرحية أيرينه، أوضح برونسون بأن جونسون قرأ وأعاد قراءة نوليز، وسجل الملاحظات على الصفحات، للعديد من التفاصيل: والذوق الفني وتعلم محمد،... وذهب إلى الموسوعة الشرقية لـ "دو هيربيلوت" وللحصول على معلومات حول أفكار محمد عن العالم الآخر، وممارساتهم الشعائرية وأضرحتهم. ورصد الأوصاف الواضحة للقسطنطينية في رحلة ساندي، مع أطباقها المحفورة بمهارة والتي تصوّر الجوامع والمدينة المنورة. وكل هذه التفاصيل كانت مهمةً من أجل عملية جونسون الإبداعية. ومن المذهل أن نشاهد تراجعها وتبخرها كلما تقدمنا في العمل.[٢٠]

إضافة إلى ذلك يبلغنا كل من سميث وماك آدم بأنه علاوة على نوليز هيستري، "فقد استعان جونسون بكتاب جورج ساندي "علاقة الرحلة"... الذي يتضمن وصفاً للإمبراطورية التركية، ١٦١٥، ومكتبة دوهيربيلوت الشرقية، ١٦٧٩، وحياة محمد، ١٦٧٩، لهمفري بريدوا"[٢١]. وكذلك، يجب أن يكون جونسون قد استعان بالقرآن، الذي ترجمه جورج ساندي في عام ١٧٣٤، لأنه وُجد منه نسخةٌ في مكتبته الشخصية.[٢٢] وعلى كل حال، يعتقد جيمس غراي، أن جونسون على اطلاع بعملين آخرين لـ "لانسيلوت أديسون"، الذي أصبح لاحقاً، عميد بلدة ليتشفيلد وهما: حياة وموت محمد (١٦٧٩) والدولة المحمدية الأولى (١٦٨٧). ويمكن أن يكون جونسون عندما بدأ كتابة مسرحيته في إديال، كان قد اطلع على حياة محمد (١٧٣١)، الذي كتبها كونت نولين فيلرز

Boulainvlliers خلال قراءته. ويذهب جيمس غراي، إلى أبعد من ذلك عبر الإشارة إلى أن حياة بريدوا prideaux) ودراسات أديسون منحازةٌ بوضوح ضد المحمدية: إن الطبيعة الحقيقية للانتحال معروضةٌ بشكل تام في حياة محمد هي العنوان الكامل لدراسة بريدوا، ومع خلفية عائلة النبي، وتعدد زيجاته، ومعتقداته. ويعير أديسون اهتماماً خاصاً لما يسميه "بذاءة الحياة" التي جسدها محمد. يبدو أن سدنة الدين المسيحي (بريدوا كان عميد نوريخ) استمروا في إخفاء الخوف من معاودة التوسع التركي، وشارك هذه المخاوف في العقود الأولى من القرن الثامن عشر بعض الدبلوماسيين البريطانيين مثل وتراي مونت اغو.[٢٣]

وإن العنوان الأصلي أيرينه هو إشارة للعنصر الشرقي في المسرحية. ونزولاً عند ضغط ديفيد غاريك، غيَّر جونسون عنوان مسرحيته في آخر لحظة من "محمد وأيرينه" إلى "أيرينه".[٢٤] ولكن خلال قراءة المسرحية، يبدو العنوان الأصلي مناسباً ومعقولاً أكثر. القراء، أو جمهور تلك المسألة، لكنه، أكتشف بأن العنوان مضللٌ. ولقد توقعوا خلال قراءتهم أو مشاهدتهم للمسرحية أن يجدوا موضوعاً رومانسياً بين محمد وأيرينه مثل العلاقة بين روميو وجولييت. لكنه خاب ظنهم. وعلى العكس، فإن الشيء الوحيد الذي أظهرته المسرحية عن محمد وأوصلته حقيقة أنه كان طاغيةً مسلماً، وتسيء أقواله وأفعاله لناسه ودينه.

والعنصر الشرقيّ الآخر في المسرحية هو البيئة. وعلى الرغم من أن حدث المسرحية يدور في ثقافة غريبة في القسطنطينية، والتي "تقع على البوسفور"، ويفتقر هذا المكان اللون الشرقي الحقيقي. لم يذهب جونسون إلى الشرق أبداً، ويجب أن يكون قد اعتمد بشدة على قراءته الشرقية في كتابة أيرينه. وحقاً، فإن المراجع الشرقية في المسرحية نادرةٌ نسبياً، والأحداث يمكن أن تجري بسهولة في لندن. في الواقع، علّق ديفيد غرا كيك على البيئة في أيرينه قائلاً:

انطلقت أيرينه في القسطنطينية، مع الأتراك/المسلمين والإغريق /المسيحيين كأبطال

رئيسين للمسرحية. من أجل ربط الحدث بجمهور لندن، وقدَّم جونسون أيرينه كمسيحيةٍ، ومرتدةٍ، سمّيت المسرحية باسمها، أسيرة في محكمة السلطان محمد. وهكذا، أظهر جونسون نصر جمهور المسيحية على الإسلام. مثله مثل المسرحيين الذين سبقوه وضحَّوا بالحقيقة، كذلك فعل جونسون.[٢٥]

ولنتذكّر أنّ هذه هي العناصر الشرقية المباشرة في أيرينه، ونتابع قراءة النص الذي يصورُ الشخصيات التي تمثِّل كلاً من الإسلام والمسيحية. وتُفتتح المسرحية في قصر السلطان محمد الثاني في القسطنطينية. وتمثِّل القسطنطينية، مركزاً إسلامياً له عاداتٌ ودينٌ مختلفٌ. ومن ثم، أن رحلة خيالية في هذا العالم المجهول تبدو بيئة جاذبة لمسرحية تصوِّر مسرحياً مجابهة مباشرة بين الإغريق والمسيحية والشرف من جهة قبالة الأتراك، والإسلام، والخيانة من جهة أخرى.[٢٦] وفي أيرينه، موقف جونسون من الشرق والإسلام واضحٌ. والإسلام في المسرحية ليس مفهوماً ضمنياً فقط، كما الأمر في راسيلاس، بل هو جوهر المسرحية. وفي أيرينه، يبدو أن هدف جونسون الأخير أن يظهر بأن الإرث اليوناني – الإرث الغربي – سيبقى حياً ولو كانت اليونان تحت الاحتلال التركي. والإسلام ليس عدواً، للإغريق وحضارتهم فقط، بل للحضارة الغربية وتراثها عموماً. ويعتقد جونسون أن الدين الإسلامي دين مقاتل يحرِّض الأتراك/ المسلمين، متجه نحو التفتت من الداخل لأنه يفتقر للأصالة والحقيقة. ولذلك، يعتقد جونسون أن "أبناء الإغريق"، وإن كانوا الآن تحت نير الأتراك، لا يمكن أن يستسلموا، لأن "ذئاب الأتراك"، مع أنهم مقاتلون أشداء، لكنهم بلا "مشاعر، وبلا رحمة

و لا ديـن لهـم. والإسـلام حـسب رؤيـة جونـسون مملـوء بالخرافـات، والجهل، الخطأ "(١ . ١ . ٦٨)، والتي يمكن أن تسود وفقاً لبعض الظروف مثل وجـود حكومـة ضـعيفة، وقـوانين مراوغـة /وجمهـور مثير للشقاق، والنـبلاء المترفـين. (١ . ١ . ٣٦-٣٧)، ولكنـهم سـيختفون عنـدما "تُرسـل السماء رسولَ النور "(٤٦).

تبـدأ المـسرحية بنقـاش شخـصين يؤسـسان زمنـاً مـسرحياً، ومكانـاً وبيئـةً زائفـين. وهـذا عمومـاً تقليـدٌ مـسرحيّ، يقـدّم خلفيـة معلوماتيـة ويخلق فضولاً حول الشخصية الرئيسة قبل الظهور على المسرح. مع ذلك فإن المحادثة هنا ليست لغواً تافهاً. وهـي صراع أمزجة (أساليب)، وهذا، يخدم عدة وظائف. وإن خسارة الإغريق أتت بهؤلاء المسيحيين إلى القسطنطينية. ومـن أجـل تحريـر اليونـانيين، تتَنكَّر كـلٌ مـن ديمـتري وليونتس كتجار أتراك، يدخلون القسطنطينية، ومعهم، نحـن /الجمهـور نواجه ثقافةً غريبةً تختلف عن الثقافة الإنكليزية بالمصطلحات والنظام السياسي، والدين والقيم، والعادات.

ينجـز جونـسون هـذا العمـل التوضـيحي المثقـف بـشكل مـاهر في الأسـطر الافتتاحيـة ١٤٠ مـن الحـوار بـين ديمـتري وليـونتس. وعلمنـا أن كليهمـا في مهمـة خاصـة: لتحريـر غـريس أولاً، ثـم إنقـاذ آسباسـيا مـن الأسر. ولم يعلن جونسون العناصر التي ستتطوّر منها المسرحية فقط، ولكنـه أيـضاً، في مشهد الإفتتاح، يبـدأ في عـرض مـسرحيٍّ للشخـصيات ومنـاخ المـسرحية. ومـا هـو أكثـر أهميـةً مـن ذلـك، علـى كـل حـال، لفـت انتباهنـا وتشكيل صـورة المسلمين كعـرقٍ متـوحشٍ وقـاسٍ، يُطلـق المشهدَ الأولَ التحـديات والإغـراءات للمـسيحيين الإغريـق، ديمـتري، وليـونتس، وآسباسـيا، وأيرينه.

إضافة إلى السبب الواضح كحيلةٍ مخفيّة، يستخدم جونـسون التنكّـر ليـسمح انتقـال ديمـتري وليـونتس مـن هويـة ثقافيـة إلى أخـرى مـن أجـل

التمكن من دخول المحكمة التركية. حقاً، أصبح خلع الثياب الأوروبية وارتداء الثوب والعمامة التركيتين طريقةً تقليديةً يستطيع من خلالها الغربيون الدخول إلى السر المغلق، للعالم الإسلامي. وعلاوة على ذلك، يتيح للجمهور أن يتعرف إلى مظهر عدوهم. وهكذا، يخلق التنكر شكلاً محدداً في ذاكرة الغربيين، كما اقترحت ليلى أحمد، بأنه "يديم في قسماته حالة العداوة. العدوان والمنافسة التي بقيت بين الغرب والإسلام عندما اخترع ذلك الشكل أولاً من الغرب. ومن ثم، ظلّت العداوة والمنافسة الثقافية كامنةً فيها"[٢٧].

خلال المسرحية، قدّم جونسون الصورة التقليدية للمسلمين البربريين. وقدّمها بشكلٍ خبيث. من المشهد الأول وحتى نهاية المسرحية، كان تعاطف الجمهور واضحاً مع الإغريقيين وضد المسلمين. وعرض المسلمون كقوى هدامة للإنسانية. والنقيض في العرق والدين، وجرى تقديمهم كمثال لتأكيد تفوق العرق الغربي ودينه عليهم.

لم يعرف جونسون المسلمين، لكنه عرف جيداً الصور النمطية التي تصوّرهم كبشرٍ عنيفين ومتوحشين، وجُدوا في أساطير ولاهوتيات القرون الوسطى. وهكذا، فإن تقييم المسلمين وهم ينهبون الإغريق المسيحيين مفصَّلٌ في المسرحية. وخراب الإغريق موصوف بشكلٍ عامٍ في بيئة مسيحية: "أخفى غزاتنا الأتراك / غضبهم وغطُّوا رغبتهم بالقتلً"، (١ . ١ . ٧٨).[٢٨] ويصوِّر جونسون المسلمين كقطاع طرق وسارقين، توحدهم الرغبة النهمة للغنيمة؛ وهم متعطشون للدم وبربرٌ. وحقاً، جعل الأتراك يبدون كخطر عبر الأوصاف القاسية للأتراك. وأساساً، أراد جونسون من جمهوره ليرى يد الله وراء مصير الأمم الغربية. ويصوِّر الأتراكُ لخدمةً الله كسياطه لمعاقبة المسيحيين الإغريق والأمم الغربية الأخرى أيضاً. ويعرضها ببساطة، إن الله يستخدم المسلمين كأدوات، ويسمح لهم غزو كل هذه البلدان الغربية /المسيحية.

ويشرح جونسون في هذه الأبيات أنه وفقاً للطبيعة الوحشية للمسلمين، فإن رغبتهم بالغزو لا حدود لها؛ ولم يغزُ المسلمون الإغريق من أجل الحكم بل من أجل التدمير، وتعطشهم للدم، جاء من الرعاع البربر القذرين، وكانوا، كما أفترض، أعداء الإنسانية، والدين، والله.

شهوةُ الذهب تخلّف الرغبةَ العارمةَ بالغزو
شهوةُ الذهب، وحشيةٌ وعديمة الرحمة
(١.١.١٣-١٤)

على الرغم من حديث ليونتس إلى ديمتري عن الوحشية والقسوة من دون أدنى رحمة "للغزاة الأتراك"، ويخاطب الجمهور المسيحي، دون أي مجال للشك بأن على الإنكليز والإغريق أن يواجهوا العدو المشترك. وهكذا، جعل جونسون من وجود الدين والاختلافات الثقافية أيضاً من المستحيل على جمهوره المسيحي نكرانه. ويستخدم سوء حظ الإغريق وكرههم للمسلمين من أجل تعزيز الكره المسيحي العام للمسلمين عبر التأكيد على وحشيتهم وجشعهم. وكما يبدو جلياً، فإن جونسون لا يميز بين الأتراك والإسلام نفسه. وحقاً، يستخدم كلمة "أتراك"كمرادف "للمسلمين". ولذلك، فإن العالم الإسلامي في أيرينه هو عالمٌ مفعَم بالوحشية، والجشع، وإراقة الدماء، والقمع، والشهوانية. والإسلام، كما يعتقد جونسون، قاسٍ وبربريٌ، وغير متحضر، وشهواني، ويشكّل خطراً على كل القيم المسيحية، ويصوّر العالم الإسلامي على أنه يشكل خطراً.

وعلاوة على ذلك، يستخدم جونسون العديد من التعابير السلبية والازدرائية في الإشارة إلى الإسلام، من أجل تجريدهم من الصفات الإنسانية؛ ويشير إليهم "وحوش تركيا"(١.١.٢٤)، "وشاذين نشوتهم بدائية"، بينما يشير إلى المسيحيين الإغريق: "أولاد الإغريق "(١.١-٢٨). على كل حال، يعزو سقوط القسطنطينية إلى

... الحكومة الضعيفة، والقوانين المراوغة،

عامة مشاغبة، ونبلاء مترفون،
وكل أمراض الحكومات المنهارة.
(١. ١. ٣٧-٣٩)

ويعتقد جونسون أن انتصار "ذئاب تركيا" على "أولاد الإغريق "حصل لأن عقوبةً سماويةً. وفي الطريقة من التفكير يقتفي جونسون أحد أفكار القرون الوسطى الشائعة بأن الله يستخدم عرق الوحوش لها رؤوس الكلاب (المسلمين) كوسيلة لعقوبة المسيحيين. ومن ثم، سلطتهم محدودة ولفترة محددة. "يجب على السماء أن ترسل رسل الضوء "(١. ١. ٤٥)والحديث بشكل بلاغي، الإسلام، بالنسبة لجونسون، نوعٌ من الطغيان، والذي، يشبه "الليلة المغتصبة"، يمكن أن تسود في الليل ولكنها ستختفي عند الفجر. ولكن بما أن سلطتهم قد منحتها السماء المقدّسة، ويمكن أيضاً أن تزول بالقدرة الإلهية ذاتها أو عبر "بلاء "آخر.

بعض القوة غير مرئية، من السماء أو جهنم،
تقود جيوشها وتؤكد حقوقها وأسبابها
(١٠. ١. ٤٩-٥٠)

ولذلك، إن إرهاب المسلمين سيحصل عاجلاً أو آجلاً. وبغضٌ النظر عن تفسيراتنا لهذه الفكرة، فإن الهدف الرئيس هنا هو الحصول على استجابة من الجمهور الإنكليزي / المسيحي عبر إشارته إلى المسلمين؛ وجونسون يريد أيضاً أن يعتقد جمهور جونسون بأن يد الله وراء خراب الإغريق. وفي الحقيقة، إن فكرة "سوط الله "هي فكرة من القرون الوسطى، ولكنَّ جونسون يبعثها من جديد ليجعل من المسلمين أناساً مذنبين وفظيعين. وأخيراً، سيدمرهم الله، أيضاً، مثل كل المذنبين. وهذا المفهوم مفيدٌ، في تبرير معاناة المسيحيين الإغريق على أيدي المسلمين. وخلال المسرحية، المسلمون عموماً، والسلطان محمد خصوصاً، ينجز العمل المطلوب من خلال دورهم كـ"سياط الله".

وصورَ غزوَ المسلمين بأنه الوسيلة الوحيدة التي استطاع فيها المسلمون الحفاظ على المناطق التي افتتحوها وتوسيعها: "بحدِّ السيف". وإن ضحايا الاعتداء المرعب الإغريقيين، يتحملون المعاناة بشجاعة. ويسببون التدمير في اليونان وفي كل مكان، مع التركيز على حرق الكنائس. وعلاوة على ذلك، المسلمون الوحوش الذين، من أجل إخماد تعطشهم للانتقام، يعمدون إلى سلب معظم المواد المقدَّسة للكنائس المسيحية. ويحرضهم على أعمال النهب والسلب حماسهم المتعصبُ من أجل وضع الهلال فوق الصليب.

أخرّب المدينةَ،
وأبكي، أقبّلُ الآثارَ الجليلةَ:
وبغصّات صامتة أشاهدُ القبابَ الممزقةَ
مقدَّسةٌ للصلاة، أتجول في الشوارع؛
(١.١.٦٠-٦٣)
يجلس منتصراً فوق أبراجنا المحطّمة،
الخرافة، والجهل، والخطأ
يغتصب معابدنا، وينتهك حرمة مذابح كنائسنا.
(١.١.٦٧-٦٩)

وفيما يتعلق بوصف الإسلام "الخرافة والجهل، والخطأ، "يكشف جونسون عن جهله أو تحامله أو كليهما في أيرينه،

يسود العديد من التصورات الخاطئة عن الإسلام والنبي محمد. فالإسلام دينٌ عقلانيٌ ويقف معارضاً لعبادة الألغاز والعقائد الغامضة والذي يتطلب قبولها عموماً الانحياز للدين الأعمى. والحديث عن سلبية الخرافة والتأكيد على العقل في الإسلام، كما يكتب غودفيري هيغنز،

لا ماءَ مقدساً ولا أثرَ مقدساً، ولا تمثالَ، ولا صورةَ، ولا أمَّ للربِّ تطردَ دينَ [محمد]. ولا عقائدَ مشابهةً مثل قوة تأثير الدين من دون أعمال، أو التوبة على فراش الموت، والغفران الكامل، والغفران أو الاعتراف السري، والذي يعمل أولاً على الإفساد، ثم يوجِّه أتباعه إلى الدخول في سلطة الكهنوت، والذين يكونون بالطبع دائماً أكثر فساداً وانحطاطاً من أنفسهم. كلا حقاً! إن عبادة ربٍّ واحد، من دون أمٍّ، أو لغزٍ، أو معجزةٍ زائفة، والاعتراف بأنه، رجل وأُرسل من أجل أن يعظ لعبادة الخالق الواحد الأحد، شكَّلت الجزءَ العقائدي البسيط لدين العرب الموحد.[٢٩]

واستخدم الكتَّابُ الإنكليزُ قصصاً مختلقة أو حكايات يعتبرها المسلمون أنفسُهم مفبركةً أو ضعيفةً، وشوَّهت الحقائق عبر ادعائها بأن المسلمين تبنوا مواضيع ونظريات لم يفعلوها، أو صوَّروا عاداتٍ مارسها بعض المسلمين بسبب الجهل وكأنها الصورةُ الحقيقيةُ للإسلام. كما ذكر نورمان دانيال في كتابه الإسلام والغرب، "واستخدام الدليل المزيف للهجوم على الإسلام كان شاملاً تقريباً"[٣٠].

وعلاوة على ذلك، ركز تقليد العصور الوسطى بشكل حصري تقريباً على النبي محمد وحياته الشخصية في تأسيس الإسلام. ويكرس جونسون في أيرينه العديد من الأبيات على دور وشخصية النبي محمد. وتشير التعليقات خلال المسرحية بشكلٍ واضحٍ إلى أنَّ اهتمام جونسون كان منصبّاً على تقديم محمد كمبتدع، ومؤسس الانشقاق. لا يرى، ولم يرَ، أن الإسلام دينٌ جديدٌ، لأنه جاء بعد اليهودية والمسيحية، وبالضرورة، كما يفعل، نشأ من الاثنين. وجونسون مثله مثل كلِّ المسيحيين المتعصبين، الذين اعتقدوا أنهم يمتلكون الدين الحقيقي الوحيد وأبلغوا أن محمداً كان دجَّالاً، وشريراً، وعدواً للمسيح، ويعتبر جونسون بشكلٍ طبيعيٍّ الإسلامَ كدين مزيف و"خاطئ"، ليس كدينٍ جديدٍ فقط ولكنَّه كانشقاقٍ جديدٍ، وعُزيَ إليه النزوات الشيطانية.

وأكثـر مـن ذلـك، كتـب جونـسون ـفي مـسودة أيرينـه "هنـاك ديـن واحـد حقيقي فقط"،[٢١] وبالتأكيد ليس الإسـلام. وجونـسون لـيس مُفبرِك عـن عمد، كان يـستقي معلوماتـه مـن الوثـائق اللاتينيـة، الـتي اعتبرهـا جـديرة بالتصديق. وأيضاً، كل ما صرح به جونسون عن الإسـلام ونبيـه تكـرَّر ـفي المسرحيات الشرقية الشائعة.

كـان كتّـاب العـصور الوسـطى المـسيحيون منـشغلين بمحمـدٍ كرجـلٍ، والمؤسّـس البـشري المضلّل للـدين الجديـد. وجونـسون، مـن جهـةٍ أخـرى، كـان منـشغلاً بمحمـد الرجـل واعتقـاده الشخـصي، وأتبـاعـه، والمـسلمين. وأن الأكاذيب التي انتحلها كتَّـاب العـصور الوسـطى سـقطت hand down، لـيس لأن جونـسون لم يعـر أيَّ اهتمـامٍ بمحمـد التـاريخي، لكـن لأنـه أراد الفضح والسخرية من دين أعدائه: المسلمين. وينـصبُّ اهتمامـه، بكلمـات أخـرى، ـفي أيرينـه، علـى الجمهـور المـسيحي، ولـيس علـى المـسلمين أو مؤسِّس الإسـلام. وحتى ـفي تشويهه لدين الإسلام، على كل حـال، يـصوِّر جونـسون بـشكلٍ حقيقـيٍّ مظهـراً مهمـاً للـذهن المـسيحي ـفي العـصور الوسطى: دينه الذي لا يهتزُّ وعدم تسامحه مع الآخرين.

وهناك تصوّرات مسبقة تتصل بالقسوة والشهوانية؛ وتمضي الأفكـار الخاطئة يداً بيد مع المسلمين المفترض أنهم منشغلون بالعنف والجنس. ويقـدِّم جونـسون حجـةً قويـةً لغـضب ديمـتري نحـو الإسـلام وتحـريـضاً للانتقـام. ولـدينا صـورةٌ واضـحةٌ لرجـلٍ مجـروحٍ مهنيـاً، وإن حبيبتـه آسباسيا قد أُسرت

غالباً عندما يعلو صراخُ الجميلةِ المغتصّبةِ
يصعد إلى السماء يطعن قلبي النازف
أشعر بآلامها، وأرتجف من أجل آسباسيا!
(١. ١. ٧٣-٧٥)
أشاهد العذراء البائسة

تنظر إلى تحديق الوحوش ونشوتهما البدائية
شاهدوا كم من الشهوة والسلب يصارع حولها
(١٠١٠٨٠-٨٢)

وعلى الرغم من أن الإغريق قد غُزوا بسبب شرورهم، لكنهم يستطيعون أن يستعيدوا بلدهم وحريتهم، لأن "القوة الجبارة للفضيلة المرعبة"، وإن العناية الإلهية تحرس الفاضلين"، وستكون وطنهم (١٠١ . ٨٨-٨٩). ويشاهد جونسون قوة المسيحية بما يسميه "الإنجاز التام للإنسانية"[٣٢] والذي سيهزم كلَّ القوى الأخرى على الأرض. وفي هذا المنطق توصف قوة المسيحية كسلطة غازية. أما السلطة الحقيقية (الدين الحقيقي)، إذاً، فيكمن بوضوح عند الإغريق.

بينما القسوة، والخداع، والشهوانية، والجشع، والخيانة هو ما يميز المسلمين، يجعل ديمتري كالي، الوزير الأول للمسلمين وحليفه. وهكذا، فإن الضرورة والحاجة الملحّة من أجل الحرية والانتقام يمكنها، على الأقل لفترة قصيرة، أن تغيّر الصورةَ العامةَ للمسلمين، وتجعلهم حلفاء مقبولين.

من كالي باسا:
الرئيسُ، الذي تُوجِه حكمتُهُ المستشارين الأتراك،
هو تعب من العبودية، مع أنه العبدُ الأعلى،
يتنبأ حالاً بحريتنا وحريته؛
ويودّعنا هكذا مقنعين ننتظره هنا

ويبلغ ديمتري صديقه ليونتس عن الخطة الجديدة التي سوف تعيد بلدهم أخيراً:

الرئيس العنيف عبد الله،
والذي تقبض على نفاد صبره السريع يدي المترددة،
ويقودني على الشاطئ حيث يقفُ كالي،
مستغرقَ التفكير يستمعُ إلى الموج الصاخب.

بإشارات خفيفة وعبارة غامضة،
مع عدم الثقة لتجربة طويلة،
وكثيراً مارست الدجل، وفي أحوال ضُبطت مُتلبساً،
كشف رجل الحاشية المتمرس نصف مشروعه.
تحت إمرته يجهزون للفرار السريع
وعميقاً في الجدول الملتفّ يوجد القادس (سفينة شراعية كبيرة ذات مجاديف)،
فيه أشجع زملائنا الأسرى،
اخترت بعناية، مجموعةً قويةً،
ترحب وتهتف بك رئيساً.
(١.١.١٢٥-٣٧)

ويشير جونسبون ضمنياً إلى أن وعداً بالإصلاح في الإمبراطورية العثمانية تُوحي بها الثورةُ هو غامضٌ. محرِّضُ الثورة كالي، يعيِّن كرمزٍ لشخصٍ مسيحيٍ تقريباً (واعداً ديمتري، على سبيل المثال، بأنه سيحررهم كما سيحرِّر نفسه)، لكنه قتل في النهاية. وهنا ينقل جونسون رسالةً زائفةً أن الإمبراطورية العثمانية في أزمة وبحاجة للإصلاح. ويؤكّد أيضاً سوء فهم آخر عن المسلمين: عدم الإخلاص والخيانة.

ويدلُ كلامُ كالي الافتتاحي في المشهد الثاني من الفصل الأول على أنه مسيحيٌ في الواقع. ولم يبدُ منفتحاً على الثقافات الأخرى لكنه بدا متعاطفاً مع هؤلاء"المسيحيين الشهيرين "ويشجّع حلفاءه الجدد، لـ"إيقاظ كل قسم. /سياسة الحاشية، ورسوخ الحكيم /وحماسة المقاتل، وغيرة الوطني "والقتال من أجل "قضية الحرية "و"قضية الأمم "(١.٢.١-١٠). ومن الصعوبة بمكان التصديق بأن رجلاً مثل كالي والوزير الأول في الإمبراطورية الإسلامية القوية التي تهدِّد كل أوروبا، يتآمر مع المسيحيين الإغريق ضد الإمبراطور المسلم. وباسا المسلم يصبح مسيحياً في العمق

يـوم تبنّـى اللغـة، والـدينَ، والقـيمَ، وثقافـةَ الإغريـق. ويـسأل جونـسون جمهوره لكـي يتخيل لحظـة كيف يمكـن أن تبدوَ الثقافـةُ الإنكليزيـةُ مـن الخارج، لنرى الفضيلةَ المسيحيةَ كشيءٍ غريـب، لـيس في اللباس فقـط، والحديث، والعادات، ولكن أيضاً في أمزجة التفكير والشعور.

على كل حال، يجب أن نتذكَّر أيضاً أن كالي قد تحرَّر من عرقه ودينه مـن أجـل أن يُظهِـر خـيرَه الـداخليَّ. وحقيقـةً أن كـالي الـذي يـضاهي المسيحيين الإغريق يؤكد أنه أفترض تفوق القيم الغربية. وأن المسيحيين الإغريق أقوياء في مقاومة السلطان محمد، وكالي قويٌ في نقل نفسه مـن دينه ورجاله.

ويطلب جونسون مـن جمهـوره أن يتخيلـوا أن هـؤلاء المسلمين قـادرون على فعل الخير وهلُم جراً من الأعـراف الـتي يمكـن فهمهـا وتبينـها والـتي صوَّرت معتقداتهم الغربية. ويمكن أن يسأل أيٌ منا ماذا يمكـن أن يجنيـه رجلٌ رفيع المقام مثل كالي مـن تـآمره؟ وأن "أسـباب كـالي باسـا مختلطـة بوضـوح"، ويجـادل ماريـشال واينغـرو "أنـه يمكـن أن يكـون بطـلٌ مخلـصٌ لحرية بلده، ولكنـه مهـتمٌ أيضاً بـأن ينجـوَ بنفـسه مـن عـداء المحمـديين المتراكم"[٣٣]. ويعـد جـدال واينغـرو صـحيحاً مثل تبريـر جونـسون. لم يكـن كـالي مـن عـشاق الحريـة إلا قليـلاً؛ ولـيس جبانـاً "ليفـر"من بلـده. وهـو، برغم كل شيء، منتجُ ثقافته وحضارته ودينه. و"هو الـرئيس الـذي توجّـهُ حكمتُه أعضاءَ مجلس الـشورى الأتـراك "(١٫٢٫١ ١١٢). ولـيس عجيبـاً أن يطرح ليونتس أسئلةً منطقيةً: "لماذا على كالي أن يفـرَّ؟" و"كيف يمكـن أن يعيـد فـرار كـالي بلـدنا؟"وبالفعـل لم يعـطِ كـالي أي خـصائص تربطـه بالإحساس والحضارة الغربيين؛ وهو ليس مناضلاً من أجل الحريـة ولم يدفعه شرف الفروسية.

علاوة على ذلك، أن تكون مسلماً من عرقٍ، وثقافة، ودينٍ غريبٍ، مثل كـالي الـذي يظهـر مخاطباً النظّـارة الإنكليـز، يمكـن استخدامه مـن أجـل

غرضين. أن الجمهور الإنكليزي مهتمٌ خيالياً بالثقافة الأجنبية، التي جسَّدها كالي على المسرح، وتؤكّد كل من هويتها وتفوقها. كما أوضح ديفيد بلاين. وإن الغرض من استخدام الكتَّاب المسيحيين لأديان أخرى "لتعزيز الثقة بتفوق المسيحية عبر تركيز الانتباه كم تتعارض عقائدها مع عقائد الأديان الأخرى. وأن دونية الأخيرة ملحوظةٌ كشاهدٍ على حقيقة الأولى."(٣٤) وكالي، الوزير الأول، يشجُبُ حكومتَه بسبب "السُلطة الاستبدادية، /وقوانين جامحة، تقبض على سيف العدالة"، وتمدح بلد ديمتري (البلدان الغربية):

حيثُ القوانينُ العرفيةُ تقيِّد الملكَ والرعيةَ
والأرض السعيدة حيث السلطةُ المتداولةُ
تجري من خلال كل عضوٍ من أعضاء الدولة،
بالتأكيد، تحرسها العنايةُ الإلهيةُ،
ويشعُ أبناؤها الممتنون مع كل عمل خير؛
وغير ملطخة بالرغبة بالتجديد،
والجميعُ بالتأكيد يدعمونَ فريقَ الحكم،
متواصلة مثل سلسلة الطبيعة المقدّسة،
وتصلُ أجزاءُ الفخارِ بسلامٍ.
(١. ٢. ٥٦-٦٤)

ويبدو حديث كالي ساحراً لأنه يجسّد العديد من الصور النمطية عن المسلمين. وعلى عكس الملك الإنكليزي، لدى الحاكم المسلم سلطةٌ مطلقةٌ ويُعاقب تعسفياً. وجونسون، هنا، يستخدم نظام الإسلام السياسي لتذكير جمهوره الإنكليزي حول مزايا وفضائل نظامهم السياسي الخاص، والملكيةُ محدودةٌ بالقانون وليس السلطة المطلقة و"السلطة الاستبدادية". ويمدح كالي، بوضوح التفوق الإنكليزي عند الحديث عن الأخلاق والقيم. وعلاوة على ذلك، لا يؤكّد كالي على القيم الغربية

فقط ولكنّه يُعجَبُ بها، أيضاً. وعندما يقوم عبد الله، مدفوعاً بالغيرة وحب الإنتقام، بالتهديد لقتل ديمتري، يدافع كالي عن الأخير عبر الرجاء من عبد الله "أن يصفح عن الإغريقي الشجاع، ومن خلاله نخسر /الفنون السياسية، وشعلة البطل" (٤ . ٤ز٢٦–٢٧). يمثّل ديمتري الشجاعة، والبسالة، وكل فضائل المسيحية العظيمة. ويبلغ كالي أيضاً الجمهور الإنكليزي بأن إمبراطوره منفصلٌ عن جنوده وشؤون الدولة؛ ويضيّع وقته "جمال أسيرة" (٢ . ١ . ٩٢). وتحوّل كالي في الإخلاص يرمز إليه على السطح كحدث حوار إلى المسيحية. وجاء اندماجه وإخلاصه مع الإغريق المسيحيين من أجل أن يخطّئَ القيمَ الزائفةَ والسيئة لديه وثقافته. وعلاوة على ذلك، في هذا المشهد، كالي، المسلم، يُخاطب مباشرةً صورةَ المسلمِ نفسه – القيم التي لا تصدّق – سابقاً – عن هؤلاء المسلمين التي انطلقت ضد القيم المسيحية المفضّلة. وإن أهم وجه في هذا المشهد هو أن مسلماً يعرض الخيانة المرفوضة للمسلمين، ومن الوزير الأول. وهكذا، إن الغرور والتحامل يكمن خلف مشهد التفوق ويعوق جونسون عن مقاربة أي ثقافة أو دين آخر.

في الوقت الذي تشعُ العذراء بسحرها المميز في سراي السلطان، تصور آسباسيا كسيدة مسيحية مهدّدة بفقدان"دينها" و"عفتها". وإن مخاوف ديمتري على حبيبته آسباسيا مشروعةٌ ومبررةٌ. والإسلام، برغم كل شيء معروف تقليدياً بالشبق والردة. أوضح ديمتري، وهو قلق على مصيرها "بعض العذراوات شهيدات، /ربما، مفتتنة بالعفة المشابهة، /ويد لطيفة كبحت جداول الحياة، /واختطفتها في حينه من نهاية بلدها "(١ . ١ . ٩٥–٩٨). وإن استخدام جونسون كلمة "شهيد" في مستهل المسرحية أمرٌ بالغ الدلالة. ويريد أن يؤسّس حقيقة أن الإسلام، على عكس المسيحية، يخلق حالة الخوف من الموت بين الأسرى، هو الخوف نفسه الذي أقنع أيرينه بالتحول إلى الإسلام. ويؤكّد خلال المسرحية،

على فكرة الشهادة عبر إعطاء آسباسيا وأيرينه "الخيار الحر"بين الموت والتحول إلى الإسلام؟.

ويشير دانيال إلى أهمية "فكرة الشهادة "في أعمال الكتّاب المسيحيين عندما ترتبط بالتحول إلى الإسلام. ويلاحظ بأن "استخدام كلمة شهيد وفكرة الشهادة مهمة. ولاهوتياً، تتطلّب الشهادة خياراً حراً بين الموت والردة. وهذا المطلب أوجد تعريفاً للشهيد في الإنكليزية واللغات الأوروبية الأخرى وهو الشخص الذي يُقاسي من أجل قضية"[٣٥]. وبصوت مرتجف، يسأل ديمتري كالي ليأخذه إلى قصر محمد من أجل أن ينقذ آسباسيا؛ ويرسّخ هذا المشهد صورةً للمسيحي في ثقافة أجنبية كنموذجٍ لقيم الشجاعة، والبسالة، والإخلاص، والشهامة. لكن كالي يهدّئه ويؤكد له أن "العذراء التقية" آسباسيا، لم تقبل عرض محمد "الارتداد عن دينها، لتصبح ملكة تركيا "؛ و"ألقت الرشوة اللامعة "(٢. ١. ١٠٠-١٠٢). ومن ثم، هددها محمد بـ"التعذيب، والموت والاغتصاب "(١. ٢. ١١٢)، ولكن كبحت السماء الطاغية "(١. ٢. ١١٥) وأنقذت آسباسيا. "وتماماً في لحظة وقوع الحدث، /سارق آخر جلب الجميلة أيرينه؛ /جمالهما متساوٍ، لكنَّ طلتها أوسم، /الخوف في عينيها، والخضوع على لسانها (١. ٢. ١١٨-٢٠). أبلغ السلطان كالي، ديمتري، أنه قد وقع في حب أيرينه، إنه يقدّم لها التاج الدين. وعلى الرغم من أنها مترددةً، يتنبأ كالي بأنها "تشجّع آماله "(١. ٢. ١٢٩).

وسوء فهمٍ آخر عن المسلمين هو الصورة الشائعة بأن المسلمين شهوانيون، ولا يعرفون الحبَّ الحقيقيَّ. ويُصورون على أنهم غير قادرين على العواطف الحقيقية، ولكنهم ينتقلون من نزوة إلى أخرى. ولذلك حبُّ محمد لآسباسيا لم يدم طويلاً لأن غرضه هو إشباع رغباته الجنسية المفرطة: ومع ذلك، يستطيع محمد أن ينجز أغراضه عبر الإغراءات الدنيوية وضعف الآخرين. وفي هذا المعنى يصبح محمداً

الشيطان نفسه، وتمثل أيرينه أيَّ مسيحيٍّ دينُه ضعيفٌ وعليه الخيار بين الشر والخير. وبعبارات أخرى، عليها الخيار بين محمد /المسلم وبين المسيحية. ولدينا فتاتان إغريقيتان وجدتا نفسيهما وقعتا في شرك ثقافة أجنبية، وتدور الحبكة الدرامية حول خيارهما. وتعرضت كلتاهما للإغراءات المعنوية والمادية لمحمد. ترفضُ آسباسيا عرضَ آسرها (محمد) وتصون عفتها طوال المسرحية على الرغم من المحاولات العديدة لإغوائها. وعلى الرغم من كل شيء، "يدعم هافن النية الحسنة" (مقدمة لقصة البرولوج، ٨).

وعلى كل حال، آسباسيا، رمز الجمال والفضيلة، واليونان، رمز الحرية والقيم الغربية، كلاهما في قبضة "إرهاب ملوك العالم" (١٠٤.١ .٣١). وبما أن آسباسيا ترفض الخضوع لرغبة الطاغية، على اليونان أن تنهض وتقاتل من أجل استرداد حريتها. وفي تقليد الدعاية المناهضة للإسلام، يستخدم جونسون محمداً، لتمثيل دينٍ زائفٍ وضعيفٍ. وهكذا، يكمن الدين والسلطة الحقيقيان بوضوح إلى جانب المسيحيين الإغريق. ويمكن أن يهدّد محمدٌ عدوَّه، لكنّه يضعف تدريجياً باستعباده للوحشية وفسوقه.

لم يستطع محمد أن يقاوم جمال آسباسيا، لكنه فشل في إغوائها لأنها تمثل الدين الحقيقي. وهكذا، يصبح محمدٌ، والإسلام، تهديدا للمسيحي الضعيف. ومن أجل هدفه الأخير في مسرحيته، يحتاج جونسون إلى مسيحيٍّ ضعيفٍ، مثل أيرينه، التي خضعت بالتدريج إلى إغراءات محمد. ويصرخ دانيال، "يتوقع المسيحيُّ المأسوُر أن يُرشى أولاً، ثم يتلقى التهديد،"[٣٦] بينما المسلمون المأسورون الذين "لا يؤمنون بالله" يُقتلون. "قمْ واقطع كلَّ رؤوسهم، إذا رفضوا التعميد"[٣٧].

ومن المشهد الثالث وحتى موتها، يكثّف جونسون الصراع الداخلي في ذهن أيرينه وتقوم المسرحية على خيارها وصراعاته. وعندما سأل كالي فيما إذا كانت أيرينه "ستقبل دين مكة؟" (١ .٣ .١١)، ومن غير الملائم،

أن نتجاهل نغمة التوبيخ لسؤال كالي وحقيقة أن التوبيخ المعبَّر عنه موجه نحو دين كالي (الإسلام). وبالتأكيد، إن سمو المسيحية على الإسلام يتحقق فقط على حساب اعتبار الإسلام ديناً أدنى، وبشكلٍ خاصٍ من المسلم. على كل حال، يجيب مصطفى بأن "الخوف والطموح، حفَّزاها على الخضوع" (١. ٣. ١٣)، لكن "دينها يشدها عن اعتناق دين آخر "(١. ٣. ١٦). وتتنبأ كالي باكراً أنها ستغير دينها لحب السعادة والخوف من العقوبة:

وحالاً سينشبُ النزاعُ غيرُ المتكافئ، [سماوي]
والأماكنُ غيرُ واضحة لأنها بعيدةٌ، يضرب ضعيفاً.
كلُ متعةٍ [دنيوية] تشعُ عند مقاربتها،
وكل خطرٍ يصدم برعبٍ مضاعفٍ.
(١. ٣. ١٨-٢١)

في نهاية المسرحية، حتى محمد يتوافق في الرأي:
أعطيتُ الطموحَ لجيوشي فقط،
لم أقتنعْ بالعقلِ ولم أربحْ بالحبِّ.
(٤. ٧. ٩-١٠)

على كلِّ حال، في كتابه الإسلام في بريطانيا: ١٥٥٨-١٦٨٥، يعلن نبيل مطر أن "الكتَّاب الإنكليز أدركوا أن المسلمين لم يجبروا المسيحيين على تغيير دينهم": ولم يجبروا أي رجل، كما أعلن جورج ساندي في ١٦١٠؛ "ولم ينفّذ الأتراك حكم الموت من أجل الدين"، كما صرح بلونت.[٢٨] وحتى قبل قبول عرض محمد، من المثير بما فيه الكفاية أننا رأينا شخصيتين مسلمتين لهما رأيان مختلفان حول ولاء أيرينه وبشكل خاص دينها الجديد. جونسون، هنا وخلال كامل المسرحية، يؤكد أن المسلمين (محمد، وكالي، وعبد الله) يميزون بين "المسيحي الذي تحوَّل إلى الإسلام مقتنعاً وبين ذلك الذي أسلم من أجل إنقاذ حياته.[٢٩] على

سبيل المثال، يوبِّخها مصطفى ويطلق عليها لقب "المرتدة"، ويتنبأ، بأن "آسباسيا [سوف] تشعُ فوقها!"(١ . ٣ . ٢٢-٢٣). وبالفعل يعتبر دينها الجديد كخطيئة ضد السماء:

ستحتقرُ السماءُ حماسةَ المرتزق،
والتي تحبُ العظمةَ، وليس الحقيقةَ، وذلك يُغضِبُ
(١ . ٣ . ٢٦-٢٧)

وبقوله هذه الأبيات يتخلّى مصطفى عن دينه - الإسلام - كدينٍ مزيف، ويشهد على صدق المسيحية. وبإضافة لشهادة مصطفى، لا يعتقد كالي نفسه أن أيرينه "ستؤمن بقانون نبينا"(١ . ٣ . ٢٥).

علاوة على ذلك، يريد جونسون أن يعرف جمهوره بشكل عام "لا يغير المسيحيون دينهم إلى الإسلام بسبب قناعة دينية"؛ وهو أمرٌ حيويٌ لجونسون أن يظهر "بأن المسيحية لا ينقصها اللاهوت ولا يشكل الإسلام طريق الحقيقة للخلاص"[٤٠] ومع ذلك، لم نقابل محمد بشكل مباشر. وقام جونسون في المشاهد الثلاثة الأولى بإطلاق العناصر الرئيسة للصراع. ويشار إلى محمد كـ "طاغيةٍ"أو "مضطهدٍ للجنس البشري"، مشيراً إلى العداوة العميقة للمتحدث. وهكذا، يسميه ديمتري "الطاغية" (١ . ٢ . ٢٩)، الدال الأول على دينه، ويدعوه كالي "محمد المستهتر" (١ . ٢ . ٤٦). ويتحدث عنه ليون بعبارة، الشهواني - "هل وبخً محمد فضيلة [آسباسيا] أو مدحها؟"(١ . ٢ . ١٠٨)، وهنا يقدِّم أولاً موضوع الجنسانيّة.

جونسون، على كل حال، يستخدم مصطلح "طاغية" تسع مرات خلال المسرحية. ولمصطلح "الطاغية" معانٍ مختلفةٌ مميزةٌ بالنسبة للمسرحيين البريطانيين، وشكل خاص خلال القرن الثامن عشر. ويكشف قاموس أكسفورد الإنكليزي العديد من الأبواب؛ ويمكن أن يستخدم المصطلح بالمعنى الكلاسيكي الحيادي أخلاقياً "الحاكم المطلق"

و"المضطهد"، لكنه من خلال العداوة الملتصقة "بالحاكم القاسي أو غير العادل". وأحياناً، في الواقع، يمكن إطلاقه على السلاطين المسلمين الذين صُوروا كمعذِّبين، ومضطهِدين لناسهم والأجانب (المسيحيين). وفي استخدامه لمصطلح الطاغية في أيرينه، جونسون كأستاذ في علم الأخلاق ومعجمي، دقيق بشكل ملحوظ في تعريفه وتمييزه.

وفي تصويره لمحمد كطاغية، مسعى جونسون الأساسي فضح الحاكم المسلم وكذلك مقابل النسب البريطاني الحقيقي مع شر الطاغية المسلم. في كتابه اللامع، المور في مسرح عصر النهضة الإنكليزي، جاك دي آميكو الذي أوضح بأنه كان الحاكم الإسلامي، على كل حال، قد أظهر كأنه معاكسٌ لأي شيء جيد يتصف به الأمير المسيحي؛ وخلطه مع صورة الطاغية الشرقي النمطي

الذي لا حدود لسلطته. وفي السياسة، وكما في الدين، ليس بحاجة لإظهار أي قيود.(٤١)

علاوة على ذلك، يعتقد جونسون أن المسلمين مذنبون، ومن ثم يستحقون أن يحكمهم طاغيةٌ. وتتساوق هذه الفكرة، بالطبع، مع تلك الفكرة التي تقول أن الملك الشرير بلاءٌ يستخدمه اللهُ لعقاب الشعب المذنب. ومن أجل معاقبة شعب كهذا، يقوم الله باستبدال الحاكم الجيد بآخر سيئ. وهذا حاصلٌ تماماً في حالة محمد وشعبه. إن الموت المفاجئ "لأبينا السلطان اموراث العظيم "(١. ٢. ٤٢-٤٣) عبر التدخل الإلهي هو المثال النموذجي لاستبدال حاكمٍ صالحٍ بآخرَ طاغيةٍ، من وجهة نظر جونسون. وفي هذا المعنى، محمد هو سوط الله، وأتباعه مذنبون ويسحقون بعضهم البعض. ولذلك، يمكن الهجوم عليهم بشكل مشروع، إما علانية أو سراً. وهذا المبدأ المهم معبرٌ عنه بوضوح في أيرينه.

ومع ذلك، يعتقد جونسون بقوة أن الحاكم الجيد يجب أن يتقيّد بقوانين الله أولاً، الخطيئةُ مقابلَ قوانين الله والخطيئة ضد الشعب

محميَّةٌ في أيرينه. وأخطاء جونسون ضد كليهما. ومن ثم، سلوك محمدٍ مميزٌ عن الملك البريطاني /المسيحي بظلمه، ووحشيته، وفجوره. وجونسون، على كل حال، يشدد مقارنته عبر وضعها على أسس دينية. في أيرينه، يُظهِرُ حقدَه ضدَّ كل الرجال، ويقيم حكمه المطلق.

ويكشف المشهد الرابع لنا مظهراً آخر عن محمد، السلطان المسلم. وكما هو دارج في الأدب الإنكليزي، يُصوَّر الحاكمُ المسلمُ بشكلٍ مناقضٍ تماماً لكل صفات الحاكم المسيحي؛ وليس لسلطته السياسية أو شبقه الجنسي من حدود. وجونسون، في تصويره لمحمد، ليس استثناءً. محمدٌ هو المثال الحي للاستبداد، والوحشية، والبذخ. ويفتتح المشهد الرابع وكالي يحيي محمداً. ويظهر جانباً آخر من شخصية كالي: النفاق. ومع أنه يتصرف كمسلم مخلص ويظهر ولاءه لسيده السلطان محمد، يتآمر كالي مع العدو ضده. وليس هذا المشهد فريداً؛ فهو سيناريو تقليديٌ يصور فيه المسلم كخائن ومخادع. والشيء المهم في تحية كالي ليس خيانته ونفاقه، بل تعرية محمد من خلال العداوة والخيانة من أقرب المقربين له. على كل حال، يسمي كالي محمداً "مروِّع ملوك العالم" (١. ٤. ٣٠). وعندما يتحدث محمد وحديثه مملوء بالإشارات إلى والده، وإلى الإسلام، ونبيه. ويبلغنا محمد كيف يتخلى عن كل المسائل في إمبراطوريته ويقضي وقته بين "أجمل العذراوات" في قصره:

مشيت مرفوع القامة، خلال بريق الأسحار،
مدحت بدون طرب، وتركت دون اعتذار.
لماذا أطوف الآن، وعندما أخلو من عيوبي،
من العزلة إلى الاكتظاظ، ومن الاكتظاظ إلى العزلة،
ما أزال غير مستقر، حتى أضم حبيبتي العذراء،
وأريح روحي المثقلة على صدرها؟
(١. ٤. ١٧-٢٢)

وملاحقة السلطان للمتع أكثر من الإمبراطورية موضوع شائع في المسرحيات الإنكليزية السابقة. ومن خلال حديث كالي عن السلطة المستبدة وحديث محمد عن "أجمل العذراوات"، يعرض جونسون الصورةَ النمطيةَ عن الحاكم المسلم، والصورة النمطية هي أن الحاكم المسلم أفسده البذخ والسلطة المطلقة. ومن ثم، يجب أن يسير فسق محمد إلى جانب قسوته. وإن رغبته بالقسوة تكتمل بحقيقة أنه يمثل السلطة الدينية. وقبل كل شيء هو أمير المؤمنين. وهذا مثال تقليدي عن الفساد الديني. وهكذا، عندما مصطفى"يتساءل عن المصير النهائي لمينودورس /المستشار الإغريقي، "ويأمر محمد، من دون تردد، مصطفى "ليذيقه الموت "(١ . ٤ . ٢٥). وإدخال جونسون لمحمد في المسرحية بهذه الطريقة يدل على المصير الذي سيلاقيه أي شخص يصبح عدوه.

ويسمي محمد، في الفصل الخامس أيرينه، "كنزاً روحياً "(١ . ٥ . ٢)، وأمر كالي أن يحرسها وسمح أن ترافقها آسباسيا. والنساء الجميلات بالنسبة لمحمد كنزٌ ثمينٌ يحب امتلاكه. وعلى الرغم من معرفة محمد بأن كالي متآمرٌ و"وغدٌ" ويعتمد عليه في حماية "كنز روحه"، أيرينه ولأن كالي بالنسبة لمحمد هو مجرد "عامل مثبط (طفل) لديه ستون معسكراً شتائياً"، ولم يجرب الحبَّ ولا الاستمتاع بفتن النساء". (١ . ٥ . ٥-٦) وكالي، كالوزير الأول، يخدم السلطان ويبدو أنه من دون هيبة؛ وكشخص يقوم بالتهديد لكنه عاجزٌ جنسياً. ومن أجل أن يكمل دوره كمتآمر، يبتلع كالي إهانة محمد ويحاول أن يسوِّغ سلوكه وإبلاغ محمد أن "تلك السنوات "جعلتني ناضجاً بما فيه الكفاية للتفكير "بالرغبة أكثر من الطهارة واهتمامات أخرى غير الحب" (١ . ٥ . ٨). ثم يطلب الأذن من محمد ليجعله "يخدم أعمال الشغب في المخيم المضطرب،" وأن "يزور قبر النبي"، و"أدعو في صلواتي من أجل حكمك الناجح"، ولذلك، يستطيع "أن يطمئنَّ من جانبي "(١ . ٥ . ٩-١١). وإن حديثه البلاغي، بدأ كالي يفكر في طريق نجاة

لنفسه، مدركاً كم يحترم محمدٌ الدينَ وزيارةَ مكة. ولكنَّ محمداً يوبخه ويسأله كيف يتجرأ ويتحدث عن السلام بينما المتعجرف اسكاندربرج

نشوان بالغزو، في جبال وطنه،
متلصصاً على غنائم مترفي الدم التركي؟
بينما الوديان الهنغارية الجميلة
تنشر فرقها العسكرية، والدانوب الهادر
يتمايل ويحجب صراخ المعسكرات هدير طوفانه؟
(١. ٥. ١٣-١٨)

لكن كالي يذكِّره بأن "هذه رحلة الحج أمر بها ربُّ العالمين"، ومع ذلك أجاب محمد بأن الحرب "مهمة مقدسة" أكثر من الحج وأدعى "بأن نبينا الحربيَّ يحبُّ الدينَ الفعَّالَ... ويزدري تقوى الناس الكسالى (١. ٥. ٢٢٤-٢٢٨). وهكذا يرفض محمد أن يسمح لكالي بزيارة "قبر النبي" حتى "تتوقف شباك المعركة"، (١. ٥. ٤٤)، وعندما "تحترم كل أمة القرآن، / وكل متضرع يممَّ عينيه صوب مكة"(١. ٥. ٣٢).

ومحمد هو الطاغية الإسلامي، الذي يحكم بسلطة مطلقة. وينصح كالي من أجل أن يشن حرباً ضروساً مثل "حرب نبينا". وهنا تلميح إلى استخدام النبي محمد للسيف في نشر الإسلام. وهي شكوى عامة بين العديد من الكتَّاب المسيحيين ولولا ذلك لما استطاع الإسلام أن يستقطب الملايين في أنحاء العالم لو لم يُنشَر بالقوة. وعلى العكس، أن قوة الحقيقة، والمنطق، والعقل هي وراء الانتشار السريعُ للإسلام. ويشهد الكثير من الكتَّاب المسيحيين حقيقة أن الإسلام يتسامح مع المسيحيين واليهود ويعتبر أديانهم محترمة. وقبل كل شيء، لهم كتبهم المقدَّسةُ الخاصةُ؛ ولقد أطلق عليهم لقب "أهل الكتاب". إضافة إلى ذلك، فإن الكتاب المقدَّس، القرآن، في ١ : ٢٥٦، يحظِّر استخدام القوة لدخول غير المسلمين دينَ الإسلام ويصونُ حماية غير المسلمين. وفي ٢٨ :

٥٦ و١٠٩ : ٥، ٦. يوسِّع القرآن رحمة الله لتشمل "أهلَ الكتاب". ومن ثم، يتبع حكام المسلمين التعاليم الإسلامية عند التعامل مع غير المسلمين. وأن الوجه الأكثر إثارة في هذا الفصل هو التصوير السلبي للنبي محمد ولشعائر الإسلام. والهدف هنا هو إظهار الإسلام كعدوٍّ. وبالنتيجة، كان يجب أن تفنَّد معتقدات المسلمين وأن يسخر منها، وإن سلوك الطقس الإسلامي مشوَّه وسيِّيء السمعة. ولسوء الحظ، هناك جو من التفوق المسيحي في هذا المشهد، ولكن ما يُلاحظه القارئ أن وجهات نظر جونسون عن النبي محمد والإسلام فرضها عليه تحامُلُه الخاصُّ والتحامل القديم الذي ورثه من خلال قراءته. ويستخدم جونسون هذه الحادثة، الحج إلى مكة، ليلمِّح ضمنياً بأن المسلمين أناسٌ لا جدوى منهم ويهتمون بالشيء الخارجي من شعائر الإسلام، والدين ليس إلا موضةً عامةً. وبشكلٍ غير مباشرٍ يقترح ضمنياً أن الشعائر المسيحية، كالحج إلى الأرض المقدَّسة، صادقةٌ بينما الشعائر الإسلامية، كالحجِّ إلى مكة المكرمة، فارغةٌ وتثير السخرية. حيث إن دين محمد الإسلام ليس كافياً ليجعل وزيره الأول يقوم بواجبه الديني، ويريد أن يغزو كل الأمم ويحولها إلى الإسلام. ويوضح رد محمد إلى الجمهور الإنكليزي الأفضلية المطلقة للحرب على الدين في العالم الإسلامي. وهكذا، الإسلام، حسب تصوير جونسون، يَفرِضُ القسوةَ فقط، والقمعَ، والرياءَ حيثما يحلُّ.

والإسلام، كما يعتقد جونسون، أصبح يشكِّل تهديداً بالنسبة للمسيحيين الجهلة. ومن أجل الهدف النهائي للمسرحية، يحتاج جونسون إلى شخص لا يعرف بالمسيحية جيداً، مثل أيرينه، التي وقعت ضحية إغراءات محمد. ولذلك، فقط المسيحي الجاهل، الذي ليست لديه ثقافة دينية، سيتحوَّل إلى الإسلام. ويؤكد بتيس أن العديد من "الأرواح الجاهلة الفقيرة التي انتقلت إلى المحمدية، ما كانت لتقدم على ما فعلته، لو أنها تعلمت بما فيه الكفاية"[٤٢] ومن أجل مسرحية أيرينه،

يخلق جونسون شخصيةً جديدةً - دينها راسخ - والتي لم تظهر في النسخة الأصلية من أيرينه. والشخصية الجديدة هي آسباسيا، وظيفتها الأساسية تقديم شخصية مسيحية مثقفة دينياً ولا تخضع لإغراءات محمد وتحافظ على صورة المسيحي.

لقد أصبح واضحاً، على الأقل منذ بداية المشهد الأول من الفصل الثاني، أن أيرينه على وشك الانتقال إلى الإسلام ليس بسبب الوحي الديني ولكن بسبب "بريق غرور العظمة الفارغة "(٢.١.٦). ولذلك، تسأل صديقتَها آسباسيا كيف "ترد على غرام السلطان "(٢.١.٣)، وهي تدرك أن أيرينه على وشك الخضوع لإغراءات محمد، آسباسيا، في السطر الأول من الفصل الثاني، تظهرُ نفسها حصينةً ضد أي نوع من أنواع الإغراءات. "ولندع أنبل الآمال وأضعف المخاوف تنجح "(٢.١.٩) وتشجع أيرينه، على "التفكير بالازدراء المهين، وبالآلام المفاجئة"، وتحذِّرها من "معاناة المستقبل التي تنتظر المرتدّ "(٢.١.٩-٢٠). وتذكِّرها أيضاً، "بالضعف الذي نندب، والذي تخلقه نفوسنا ... والجبن المعتاد الذي يغتصب الروح" (٢.١.٢٦، ٣٣). وتعترف أيرينه بضعفها وتسوِّغه لكونها امرأة "جلدها ناعم" (٢.١.٢٤)، وتقر بأن النساء "ليس جميعهن مثلك ويمكنها أن تواجه مصيرها، /روحك القوية بطبيعتها، ومعرفتها الواسعة"، (٢.١.٣٤-٣٥). وهنا لا يتحدث جونسون عن القوة البدنية بمقدار ما يتحدث عن قوة الدين بين المسيحيين.

في المشهد التالي، المشهد الثاني، يعلِّم كالي عبدَ الله كيف "يهدِّئ الشك" عبر التملّق لمحمد أمام "سلطان المستقبل" - و- خليلته، أيرينه (٢.٢.١-٥). ومتبعاً نصيحة كالي، يشجع عبد الله أيرينه أن تستقبل "السلطان نافذ الصبر بين الأحضان" وسوف تتلقين "ذرية المملكة "(٢.٢.١٠-١٣). وبشكلٍ واضحٍ، لم تستطع أيرينه أن تصدِّق ما سمعته أذنيها بأن "روحاً مثل روحي، / "سوف تصبح ملكة"(١.٢.١٥-١٦).

ويؤكد لها كالي أنه "ليس هناك مهرجان لاختيار ملكة جمال مزخرف بألقاب مؤقتة". إذاً، السلطان "وُلِدَ ليأمر"، وأن عظمتها تشتق من" عظمته"، وانظري كم من "أمةٍ بعد أخرى تسقط أمامه" (٢. ٢. ١-٢٧). ومن أجل إخافتها أكثر وتصوير محمد كطاغية مخيف، ويبلغ عبد الله أيرينه أن مجرد ذكر اسم محمد "تهتز له الجبال البعيدة" (٢. ٢. ٢٨). في هذه الأثناء يدرك عبد الله بأن كلاً من ديمتري وليونتس "يقتربان... نحو الحديقة"، وتنفيذاً لأمر كالي، الذي يحرس "هاتين الملكتين [آسباسيا وأيرينه] إلى القصر". وأطلق عليهما كالي "جمال رباني شُكِّل من أجل العشق، /مفخرة المملكة، وهدية الغزو "(٢. ٢. ٣٩-٤٢). وبالفعل هما جوائز غزو محمد. ويخدم هذا المشهد هدفين. ومع أن الأحاديث المنمَّقة والمتملِّقة "من أجل تهدئة الشك"، وكذلك من أجل رسم صورة غير محبَّبة عن الحاكم المسلم، وخصوصاً عندما تصدر عن أشخاص من أهل البيت أمثال كالي وعبد الله. إضافة إلى ذلك، يؤكد جونسون على الموضوع التقليدي أن المسلمين يقدِّمون الرشوة ويهدِّدون كحافزٍ للارتداد.

وفي مناجاته، في المشهد الثالث، يتعجَّب كالي كيف يستطيع تدخل العناية الإلهية أن يشكل "مصير الأمم "و"يوبِّخ عجرفة البشر "(٢. ٣. ١-٢). ولو لم يكن حظ عبد الله، والذي "كشف الإغريقيين [ديمتري وليونتس]... ربما "مرت الساعة المهمة دون أن يستمع للنصيحة أحد" وإلى "وشوشات العشاق"، ربما قد تغير تاريخ اليونان كله. وبشكلٍ واضحٍ، فإن هدف مناجاة كالي لنفسه عن تدخل العناية الإلهية ليظهر أن السماء إلى جانب المسيحيين الإغريق، وأيضاً كوسيلة لإطالة أحداث المسرحية.

وعلاوة على ذلك، لأنها مسرحيةٌ تاريخيةٌ تعتمد بشدة على كتاب ريتشارد نويليز التاريخ العام للأتراك، رأى جونسون الأحداث في التاريخ، أيرينه، "وكأنها تتم وفق إرادة الله، تماماً كما كان يرى المؤرخون

المسيحيون في العصور الوسطى". وتماماً مثل الفكرة "سوط الله"، فكل الأحداث في مسرحية أيرينه تجري وفق خطة الله. وكأخلاقي، ومن خلال حديث كالي، يبلغ جونسون جمهوره الإنكليزي أن عليهم أن يقبلوا إرادة الله وأن يخضعوا إليها بغض النظر عن أي شيء ولأن من واجب المسيحي الجيد أن يصبح منفّذاً لمشيئة الله.

وفي الفصل الثالث، نعلم بأن عبدَ الله أبلغ ديمتري وليونس حول فشل محاولة كالي في الحصول على إذن محمد لزيارة "قبر النبي"؛ ولقد أبلغهم أيضاً حول "المصير القاسي لمينودورس قليل الحظ" (٢ . ٤ . ٤). ونعلم من كالي أن مصيره مسدود، أيضاً. "مصيري المحتوم يؤسّس غرضي" (٢ . ٤ . ١٠) و"يلاحق غضب لاستبداد حياة كالي" (٢ . ٤ . ١٦). ومرة أخرى، يؤكد هذا المشهد على موضوع القسوة والسلطة المطلقة للسلطان محمد. لا أحد آمناً، ولا حتى وزيره الأول كالي.

وعلاوة على ذلك، محمد، "طاغية طائش" ويقضي وقت فراغه في القتل. يقترح ديمتري التحرك بسرعة وقتل محمد:

بسرعة دعونا نتحرك إلى الطاغية الطائش
وألا نعطيه وقتاً آخر لارتكاب جريمة أخرى.
(٢ . ٤ . ٣١-٢٣)

في هذا المشهد نرى كالي أيضاً بوضوح كشخص منافق (مسلم) والذي يعرف جيداً كيف يتعامل مع منافق آخر مسلم (مصطفى). ويطلب كالي من ديمتري وليونتس أن يختبئوا من مصطفى:

يعتزل الخدمة بسرعة، بينما أجهز نفسي للقائه
وابتسامات مصطنعة، وصداقة مفتعلة.
(٢ . ٤ . ٣٧-٣٨)

في المشهد الخامس، القصير جداً، يدمج كالي بين "ابتسامته المصطنعة" مع الحوار الاصطناعي. وكمتظاهر كبير، يبدو كالي مهتماً

بسعادة مصطفى"، "أرى الغم بادياً على جبينك"، وخصوصاً في هذه الأيام السعيدة "من الحب والسعادة" (٢ . ٥ . ١-٢). ، أجاب مصطفى عن ذلك كيف يمكن أن يكون سعيداً "تحت عبء العمل، والسنين" (٢ . ٥ . ٧)؟ وإن السبب الحقيقي وراء حزن مصطفى ليس "عبء العمل"، ولكن خيانة كالي. وعلى كل حال، استمر كالي بتظاهره عبر قوله [إنه سعيد وسعادته آتية من فرح السلطان:

مازال قلبي يضرب مستجيباً للسلطان؛
أشاركه، بالفطرة السرية، كل أفراحه،
ولا أشعر بأي حزن عندما يبتسم ملكي.
(٢ . ٥ . ٩-١١)

وينتهي الفصل بتحذير مصطفى لكالي: "يأتي السلطان، نافد الصبر إلى حبيبته" : ولن يدع كالي "التطفل الوقح /يضايق هذه النزهات"، لأن "هذه الساعات قد خُصصت من أجل السعادة وأيرينه" (٢ . ٥ . ١٣-١٥). وأن "التطفل الوقح" لا يعني حرفياً مقاطعة سعادة السلطان في هذه اللحظة كإشارة واضحة إلى كالي وخطة المتآمرين المسيحيين. مرة أخرى، هنا تعليق آخر من مصطفى، ولكن كالي، لأنه منشغلٌ جداً في خطته، ولا يستطيع تفسير رسالة مصطفى. علاوة على أن كالي مسلم مخادع وماكر، يؤكد هذا المشهد واقع محمد الحاكم المسلم الكسول والشهواني.

ويكشف لنا المشهد السادس أن كلاً من محمد ومصطفى يعرفان ماذا يجري حولهما، بشكلٍ مناقضٍ لما يعتقد كالي والمسيحيون الإغريق: وأن محمداً منهمكٌ بسعادته ولا يعير انتباهاً لشؤون الدولة. وإنه حذر من غدر كالي. ويأمر محمد مصطفى ليكون المسؤول عن الأمر لكي "يتعقب حكاية رعبك" (٢ . ٦ . ١).

ويكشف محمد أيضاً بأن والده قبل وفاته دعاه وكالي و"وضع يد كالي بيدي" ونصحه أن يحافظ على كالي "كمستشار مخلص" (١٠ . ٨ . ٦ . ٢).

وبوضوح، يخرق كالي العهد ويستحق "ضربة عدالة السماء" (٣ . ٥ . ٢). ويأسف كالي حقيقة أن "معروفه قد أنفقه على حقير" (٢ . ٦ . ١٢). ما هو هذا التصريح "ضربة عدالة السماء" المفترض أن يعنيه في هذا السياق؟ قرر محمد للتو أن يقتل كالي؛ وما هو أسوأ بعد، أن معرفته أنه مخول أخلاقياً بقتل كالي قدَّم له العزاء في لحظة انفعاله. ماذا يمكن أن يعتقد المتفرج الإنكليزي عن موقع محمد في هذه الحالة؟ هو السلطان الشرعي في الإمبراطورية، ، إن وزيره الأول يعمل مع الأعداء الإغريقيين من أجل اغتياله. مهما اعتقد جونسون أو الجمهور الغربي، أخلاقياً ومنطقياً أن محمداً مخولٌ بقتل كالي. والآن وبما أن محمداً منشغل بمتعه، فكيف استطاع ومصطفى أن يعلما ما يحيكه المتآمرون وخططهم؟ جاء الجواب على لسان مصطفى، والذي يبلغ محمداً من أجل بث الرعب في نفوس الجمهور أن مينودوروس يعترف و"في آخر عذاباته الجبان اللاهث، / وسط عذابات الفولاذ المشتعل" (٢ . ٦ . ١٤-١٥)، ويظهر مصطفى محمد "رسائل كالي إلى أعدائنا الإغريق! /يده! وختمه! أسرار روحي" (٢ . ٦ . ١٨ - ١٩).

من جهة أولى، تنقل هذه الأبيات فكرة أن المسلمين يستخدمون بشكل عام العنف، والتعذيب، ضد الأسرى المسيحيين. ومن جهة أخرى، يقتل المسيحيين في أرض للإسلام من دون رحمة لأنهم العدو. وفي لحظة انفعال، يأمر محمد، مصطفى، "اذهب والقِ القبض عليه، وقيده بالسلاسل"، وأجبره على الاعتراف بخيانته "أمام الجنود المجتمعين وليكشف عن جرائمه" (٢ . ٦ . ٣٤-٣٥). ويظهر، هنا، جونسون مصطفى كقوة شر وكمثال واضح أيضاً على السلطة الاستبدادية العارية. في حديثه، محمد مجنون تماماً، مظهراً مزاجاً عصبياً ورجل يفتقد للحكمة. لم يعد كائناً بشرياً، وخلال برهة وجيزة، أصبح شريراً، وأن غريزته الفطرية هي القتل. وإذا كانت أيرينه تعرف المسيحية باللطف والمسامحة، فإنه يعرف بالتأكيد الإسلام بالوحشية والعنف.

ويفضّل مصطفى، على كل حال سياقاً آخر، آخذاً بالحسبان إخلاص الجنود لكالي ومهارته الخطابية أيضاً. ولذلك، يقترح مصطفى على محمد ألا يهينوا كالي علانيةً لأن "لسانه السليط" و"الجنود الذين يعبدونه" (٢.٦.٤٠-٤١) يمكن أن يسببوا مشكلة. ويبلغ محمد مصطفى بأن كالي قد حاول إقناعه "لزيارة قبر مكة"، لكنه غيَّر رأي كالي وأمره بالانشغال و"التفرّغ لأعمال أرفع"، (٢.٦، ٤٣-٤٦). وهنا، يريد جونسون أن يظهر لجمهوره الإنكليزي / المسيحي بأن المسلمين يهتمون بأمور الحرب أكثر من اهتمامهم بالواجبات الدينية، كالحجٍّ مثلاً. وفي الوقت ذاته، يكشف جونسون وجهاً آخر من شخصية محمد - وبالتحديد، عدم تدينه. وعلاوة على ذلك، في ما يخص كالي، اتخذ محمد أمره. وقرر أن يقتل الخائن كالي.

دعه الآن يذهبْ، يتعقبه الغضب الصامت،
ويصادف في طريقه خناجر غير متوقعة
ويموت في أرض بعيدة بشكلٍ غامضٍ
(٢.٦.٤٧ -٤٩)

ويريد جونسون هنا أن يذكّر جمهوره الإنكليزي بمزايا إطاعة نظامهم السياسي عبر إظهار الحاكم المسلم كمثال سلبي لنظام سياسي استبدادي. وتظهر خطة محمد كيف يتعامل الحاكم المسلم مع العدو. وبدل أن يسلم الخائن إلى المحكمة، سيواجه كالي "خناجر غير متوقعة". وأن مفهوم السلطة الاستبدادية التي يستخدمها ضد كل رعيته، بغض النظر عن المرتبة، واضحٌ هنا.

مستغلاً غضب محمد، يحرّض مصطفى محمداً ضد كالي قبل أن يتمكن الأخير من "استخدام ثروته التي لا حدود لها، غنائم آسيا /والتي جمعها من أعطيات والدك له"، لشراء ولاء "الفرق العربية الجوالة، الأبناء السريعين" و"يمتنعون عن انتقامك" (٢.٦.٥٠-٥٧). ويدل كلام

مـصطفى إلى الجمهور الإنكليـزي بأنـه لا حـدود لثـروة الحـاكم العربـي وامتلاكه السلطة المطلقة في توزيعه دون أي رقابة لأحد. ويكشف كذلك حديث مصطفى عن أن ثـروة كالي قد جمعها مـن "غنـائم آسيا" بـالقوة عبر الحروب.: وهـي أموال غير شرعية. وعلى المستوى الشخصي يعطي مصطفى انطباعاً إلى أنه حسودٌ وانتهازي. ويلعب مصطفى على وتـرٍ خاص أيضاً. هو يعلم أن محمداً يكره كالي ويحمل حقداً نحوه لأن كالي هـو الرجـل الذي أقنـع والـده "آمـاروث العظيم". والـد محمـد، لاسـتعادة العـرش المترنـح / مـن يدي محمـد الطـائش غير الجـدير" (٤٦ – ٤٤. ٢. ١). ولـذلك، يقتنص محمد الفرصـة للتخلص مـن كـالي. ويؤكـد محمـد لمصطفى أنه ليس هناك أي مكان يهـرب منـه كـالي. "لأن جنـودي" سـوف "يجرونـه إلى التعذيب؛ / إلى أي مكان يذهب المذنب، يلاحقـه الانتقـام" (٦٥ –٦٤. ٦. ٢). ثـم، فجـأةً غيَّـر محمـد رأيـه، يبلـغ مـصطفى أن هـذا الرجل البائس (كالي) "لا يـستحق" وقتـه الثمين. ويأمر محمـد "أن يعلق تنفيـذ حكـم (كـالي)" آنـذاك لأن لديـه أشـياء أهـم عليـه القيـام بهـا. ومـا يـشغل بـال محمـد الآن، أيرينـه؛ وسـوف يعـالج موضـوع كـالي لاحقـاً، "سـأحطمه في وقـت فراغـي" (٧٠. ٦. ٢). ونعلـم أيضاً أن محمـد يعـذب النـاس في أوقـات فراغـه. ونـرى هنـا صـورة نمطيـة أخـرى عـن المسلمين. حيث يـصوِّر المسلمين علـى أنهـم ينتقلـون في لحظـة مـن موقـف إلى آخـر نقيضه. ويكشف هذا أيضاً جانبـاً مـن شخـصية محمـد المنحـدرة. ولأنـه سـلطان الإمبراطوريـة، عليـه أن يتجاهـل رغباتـه الـشهوانية ويركِّـز فقـط على المـؤامرة. مـع أن رغبـات محمـد الخاصـة (شهواته) تـأتي في مقدمـة أولوياته وقبل الإمبراطورية. وعلى الرغم من أن "روح محمد "مقسمة" بين "الإمبراطوريـة وأيرينـه"، "يلقـي جانبـاً" واجبـه العـام. مـن "أجـل الـساعات الكـسولة" (٧١– ٧٠. ٦. ٢) ونتـذكر دائمـاً أن وجهـات النظـر هـذه مـصدرها الشخـصيات المسلمة، وليـست المسيحية – أهـل البيـت الـذين

يعرفون ثقافتهم أفضل؛ وحقاً، تخلق وجهات النظر هذه انطباعاً سلبياً في ذهن المتفرج البريطاني. على كل حال، لا ينبه مصطفى محمداً إلى خطر كالي فقط - "المؤامرة السوداء" - ولكنه يبلّغه عن شركاء كالي أيضاً. "رأيت باسا" مع "رجلين غير معروفين"، ولكنهم عندما رأوا مصطفى "انسحبوا / بكل سرعة المرعوب والمذنب" (٨٦-٧٦. ٦. ٢).

وسط هذا النقاش، يرى محمد أيرينه مع كالي، وينسى تماماً كل شيء يخص المؤامرة. "عند اقترابها كلُّ هبةِ تفكيرٍ وقحةٌ / تغوص مثل رؤية عاصفة مرت، / والريح العاتية من المشاعر اللطيفة تهدّئ صدري" (٩٣-٩١. ٤. ٢). ويبلغنا هذا المشهد أيضاً أنه على الرغم من معرفة محمد بالخطر الذي يهدد عرشه، فلا يدع "المسألة البائسة وغير الجديرة" أن "تختلط مع اهتماماته النبيلة"، وتحديداً أيرينه وشهواته. وان أولوياته ليست في الترتيب الصحيح. بالنسبة لمحمد، الإمبراطور المسلم، والتركيز هنا على خياراته الطوعية التي فرضها شبقه الجنسي. ويضع طيشه وأهواءه فوق شؤون الإمبراطورية وحتى فوق حياته الخاصة. ويؤكد جونسون حقيقة أن محمداً رجلٌ منافقٌ ويتجاهل واجبه العام كقائد لأتباعه المؤمنين. وإلى هذا الحد، يصوّر محمداً كحاكمٍ قاسٍ، ومنافقٍ جنسيٍ ومثيرٍ للحرب.

ويعتبر ملاحقة السلطان للعنف والانتقام أكثر من التزامه بالقانون لأغراض شخصية أمراً مماثلاً لملاحقته متعه الشخصية أكثر من شؤون دولته. في بداية المشهد السابع، مشهد الرشوة والتهديد، يعرض محمد التاج على أيرينه. ويظهر مشهد الغزل والتودد هنا، حيث يتودد محمد إلى أيرينه واعداً إياها أن تصبح ملكة وأن يلبي كل رغباتها. بالنسبة لمحمد، النساء الجميلات كنوز ينبغي اقتناؤها؛ وبالنسبة لأيرينه، فإن جمالها وعفتها هي كنوز تطارد السلطة والحرية. ويزخر مشهد الحب الأول بين محمد وأيرينه بأيقونات الجواهر والكنوز، ولا يشير فقط إلى

الكنوز التي وعد محمد أيرينه بها، بل إلى أيرينه الكنز في عيون محمد. وتحاول شراء السلطة والحرية بجمالها، في الوقت الذي يحاول فيه أن تكرّس نفسها في مستقبله، وأن تغامر بقيمتها على أمل أن تصبح ملكة. في مساومته يعرض بسخاء - السلطة، والحرية، والجواهر. ثم الخطوبة، كمالٍ للمساومة.

يبدأ المشهد وينتهي "بالحب والإمبراطورية". على كل حال، مثل الشيطان في مسرحية ميلتون الفردوس المفقود، يبدأ محمد بالحديث الحلو الذي يتملقها أولاً. مثل الشيطان، أيضاً، يعرض عليها هدية. ومثل إيف، تقبلها، رغم النتائج القاتلة. ويسميها محمد "الفتاة الجميلة المكتملة". وتعني كلمة "مكتملة " هنا المسيحية. وهو يعلم أنها سليلة "دين تام"، ولكنه يطلب منها أن "توقف الأحزان الجارية " حول دينها وأن تبدأ حياةً جديدة ملأى "بالحب والإمبراطورية"، و"الجواهر والذهب"، والأكثر أهمية، "عشق العرش، وسيادة الوقار" (١٠-١ ٢٠٧). ويدل جواب أيرينه على أنها مترددةٌ بعض الشيء في قبول عرضه. وفي البداية تسأل عن الأسباب الكامنة وراء عروضه السخية من السلطة والجاه: لماذا كل هذا الإطراء المفرط،

لتزيين الحالة المذنبة بأبهى الألوان
(١٢-١١، ٢٠٧)

وتريد أن تعرف أيضاً ثمن قبولها العرض "التيجان الخالدة والبهجة التامة". "أمن أجل هذه الأشياء يجب أتخلى عن رجاء السماء؟" (١٤-١١، ٢٠٧). وبدلاً من الإجابة عن أسئلتها، يشرح محمد رأيه حول دور النساء في الأرض بشكل عام وتجاه أيرينه بشكل خاص.

كل هذه الإطراءات بلا جدوى - لطبيعتك غير الدونية
. والتي تشكلت من أجل البهجة، وتصبح أجمل بالبهجة
لا تحتفظ السماء بجنة المستقبل،

ولكنها تعرض عليك دروب السعادة، والأمان
من الموت المطلق والإهمال من الآن فصاعداً؛
بينما وزير السماء الأعلى، صاحب الكتاب الشنيع
يستعرض لهوك، بنظرة ساهية،
ويُترك مبدد المال الجميل دون أي اعتبار
(٢٣-١٥ . ٧ . ٢)

وبالفعل، يمثل حديثُ محمد تصوراً غربياً شائعاً عن الإسلام عندما يتعلق الموضوع بالموقف من المرأة. ويظهر ذلك التصور الإسلام عدوانياً تجاه المرأة. وبعد هذا الحديث المهين، تدافع أيرينه عن "الطبيعة الدونية" لجنسها، إلا أن "طاغية العالم هذا /يتوسل بسمتنا ويرتجف عند أقدامنا" (٤٠-٣٩ . ٧ . ٢) ومرة أخرى يعود محمد للإطراء؛ ويسميها "العذراء الخيالية" وجمالها الذي يضاهي روحها المكتملة.

العذراء الخيالية، عجائب جديدة علقتني هناك،
جمال روحك يضاهي جمال وجهك.
(٦٠-٥٩ . ٧ . ٢)
ومرة أخرى، يرشيها بكل شيء إذا أذعنت وتزوّجته.
لتشع الآلهة وتصفق لها الأمم،
تنشرين السعادة وكل شيء حولك،
وتودعين الأسر وتنهضين للحياة،
وتشاهدين مدناً جديدة تحت إمرتك.
(٧١-٦٨ . ٧ . ٢)

ومثل إيف في مسرحية ميلتون الفردوس المفقود، تستمتع أيرينه للتصفيق وتريد أن تسمع منه المزيد: "هادئة جداً لتسمع أصوات التصفيق" (٢ . ٧ . ٧٤). ومثل الشيطان، يعد محمد أيرينه إذا وافقت على عرضه، فلن تكون قادرة على وقف معاناة زملائها المسيحيين فقط ولكن على إيقاف سلب ونهب القصور الإغريقية.

تومئ برأسها أيرينه
وتنتهي آلام المسيحيين وأنينهم؛
وبلاد الإغريق، الجميلة آمنةً،
ولن تُسلب قصورُها بعد ذلك،
(٢.٧.٧٥-٧٨)

ويدل ردها على أنها تعرف ثمن هذه السلطة الدنيوية والثروة الهائلة: "امتنع - لا تحرضني على خراب نفسي!" (٧٩-٢.٧). لأنها تعرف أن قبول العرض يعني تحولها إلى الإسلام: الارتداد ونظراً لترددها، يفنّد محمد حجتها بإعلانه أن هدفه ليس تدميرها ولكن لرفعتها؛ ويحثها لكي تصبح ملكةً. "إلى السلطة والقوة أدعوك، وليس إلى الخراب"؛ وبقبولها العرض، ستصبح قادرةً على "قيادة الكون" وتمتلك "الأمن"، و"الحب"، و"العظمة"، و"السعادة" (٨٦- ٨٠. ٢.٧).

ويقدّم لنا المشهد السابع رؤية أيرينه المنهارة قبل العقدة: موتها، بعد ألا يكون هناك أي شيء يدلُ على أنها يمكن أن تنقذ. ويؤكد جونسون على إغراء المجد الدنيوي؛ وكذلك يركّز على حرية الاختيار عبر عرضه أيرينه كشخصٍ حرٍ عليه أن يتخذ قراراً فيما إذا كانت ستعتنق الإسلام من أجل اكتساب سلطتها الدنيوية؛ عندما تصبح ملكة تركيا. وحسب جونسون، باعت أيرينه روحها لمحمد، ومحمد يتبع ديناً زائفاً؛ ولذلك، لم تعد أيرينه مسيحيةً. وجاءت المحادثة بين جونسون والمرتعد ماري نويالز على خلفية الأخبار أن صديقه جني هاري قد تحول من الأنكليكانية إلى الدين الصاحبي الذي يعبر عن امتعاضه من الارتداد. "عابساً بغضب"، قال، مدام، إنها مومسٌ كريهةٌ. لم يكن لديها أي إيمان، من واجبها أن تغير دينها، وهو الاهم من كل شيء، وينبغي أن يدرس بعناية، وكل المعونة التي يمكن الحصول عليها. ولم تكن تعرف الكثير عن الكنيسة التي تركتها، والفرق بين أنظمة الكوبرنيكية والبتوليمياك.[٤٣]

وعلاوةً على ذلك، صرح جونسون بوضوح،

ينبغي ألا نهجر، من دون إيمان قوي، الدين الذي تربّينا عليه. يعني الدين الذي ولدنا فيه، وربما اختارته لنا السماء. وإذا عشت وفقاً لما يمليه عليك ذلك الدين، يمكن أن تكون آمناً.

إلا أن الخطأ قاتلٌ حقاً، عندما تُخطِئ وتختارُ ديناً لنفسك.[٤٤]

هذا هو الموقف من سيدة مسيحية تحولَّت إلى طائفة مسيحية أخرى. وتخيَّل ماذا سيكون موقفه من سيدة تركت دينها المسيحي واعتنقت دين الإسلام، الذي سماه يوماً إنه دين زائف. ويمكن أن نجد الجواب تعليق تشابين التالي:

الارتداد مسألة خطرة جداً، والموقف الذي سجله جونسون في حالة الانتقال من طائفة مسيحيةٍ إلى أخرى سجَّلَ موقفاً أشدَّ في حالة الارتداد من المسيحية إلى الدين "الزائف" ويعتقد جونسون أنه من المحتمل في معظم الحالات أن التحول من طائفة إلى أخرى، على أسوأ تقدير، هو تحول من نسخة "نقية"، وأكثر "عقلانية" من الحقيقة المسيحية إلى نسخة أقل نقاءً وعقلانيةً. وهو سيئ تماماً، لكن المسيحي الذي يتحوَّل إلى الإسلام أو إلى أي دين آخر غير المسيحية يبدل الحقيقة بالضلال، وهو أمرٌ أشدُّ إهانةً.[٤٥]

ويجعل جونسون الأمر واضحاً منذ البداية بأن ليس لأيرينه أي فرصة لعرض حججها من أجل كسب تأييد وتعاطف الجمهور. على سبيل المثال، لم يعتبرها جونسون السيدة المسيحية الأولى التي تتعرض في أرض أجنبية لتغيير دينها تحت التهديد والوعيد؛ إنه قدرها المشؤوم حسب وجهة نظر جونسون. ويريد جونسون أن يظهر العقوبة الفظيعة التي أعدها الله للمسيحي الذي يغيّر دينه إلى الإسلام. مثله مثل غيره من المسرحيين قبله، جونسون "استعار من اللاهوتيين العقوبة الأخلاقية للمرتد عن دينه، لكنه فبرك مصير المرتد: استخدم كل التأثيرات

الشعرية تحت أمره من أجل تصوير الثمن القاسي التي سيدفعه المسيحي لتركه دينه ودخوله دين الإسلام."[٤٦] وعبر تأكيده على هذا العامل، يظهر جونسون أن أيرينه لن تتحول إلى الإسلام بسبب إيمان به؛ لذلك، من المهم بالنسبة لجونسون وللجمهور الإنكليزي أن "المسيحية ليست ناقصة لاهوتياً ولا يشكل الإسلام طريقَ خلاصٍ"[٤٧]. وعلاوة على ذلك، يستخدم جونسون محمداً لتقديم دينٍ مزيف، عاجزٍ لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى أن يسجن الأسير المسيحي. تماماً مثل محمدٍ الذي لا يستطيع مقاومة جمال أيرينه، وكذلك أيرينه، المسيحي الضعيف، لا تستطيع مقاومة الإغراءات الدنيوية لـ"الإمبراطورية والحب". وحقاً، أيرينه سيدة مسيحية ممزَّقة بين "الإمبراطورية والحب" من جهة والارتداد من جهة أخرى. على عكس آسباسيا، كما سنراها لاحقاً، لا تستطيع أيرينه الحفاظ على عفتها وروحها من خلال إيمانٍ قويٍ بالمسيحية وعشيقٍ مسيحيٍ. وهي ليس لديها الاثنين. وعلاوة على ذلك، أصبح الإسلام يشكّل خطراً على المسيحي الذي لديه إيمانٌ ضعيفٌ فقط. وبشكلٍ واضحٍ، إن إيمان أيرينه بالمسيحية ليس قوياً بما فيه الكفاية لحمايتها من الإغراءات الدنيوية.

إن افتتاحية المشهد الثالث، مثل بقية المشاهد الأحد عشر في هذا الفصل، في ما يتعلق بالانحرافات الضئيلة والتطور في الحبكة. وإن لتكاثر المشاهد القصيرة في المسرحية وظيفةً كبيرةً في المسرحية، على الرغم من أن الجمهور غيرُ مدركٍ لها: وتقدِّم لها إحساساً بمرور الوقت. ومع تعاقب المشاهد القصيرة، يعرض جونسون تنوع المواقع والحالات؛ ويدرك الجمهور، بشكلٍ غيرِ مقصودٍ، مرورَ الوقت.

ويجري في المشهد الأول حوارٌ عميقٌ بين كالي وعبد الله. ويبدو كالي منزعجاً لتأخر عبد الله، ويخاطبه كالي ساخراً "بالمتآمر الشرس"؛ ويلوم عبد الله لتأخره، وبشكلٍ خاصٍ في هذه اللحظة العصيبة و"الساعات

الثقيلة"، وعندما يتوقف "مستقبل مصير الأمم "عليها (٣.١.١-٤). ويبرر عبد الله غيابه واقع الأمر "أن أشياء مهمة أخرتني عن نصائحك" (٣.١.٦). ثم، أبلغ عبدُ الله كالي أنه على علاقة حب مع آسباسيا.

عندما يغزو الحبُ الروحَ،
وتتلقى بكل ملكاتها يده،
أو إنها تصارع لتصبح أكثر استعباداً؟
آسباسيا! من يستطيع أن ينظر إلى جمالك؟
ومن يستمع لكلامك، ولا يترك عقله؟
(٣.١.٣٨-٤٣)

ثم، يبدو كالي، مقتنعاً أن عبدَ الله واقعٌ في حب آسباسيا بشكلٍ واضحٍ، رأى كالي الأمر ضرباً من المحال، لكنه يريد أن يعرف ما إذا كانت آسباسيا تبادله الحب: "كيف قابلت آسباسيا حبّك؟" (٣.١.٦١). رد كالي "لقد أشارت إلى عينيَّ اللامعتين، وصدري الذي يعلو ويهبط"/، وابتسمت وهي مدركةٌ مدى سحرها، وانسحبت"، (٣.١.٦٨-٦٩). في هذه اللحظة وقبل نهاية المشهد يدخل كلٌ من ديمتري وليونتيس. ويحاول كالي أن يقنع عبد الله أن يترك هذا الأمر السخيف ويعلمه أن "يكون هادئاً" وألا "يعرف ديمتري كي لا ينافسه" (٣.١.٧١). وينتهي المشهد بتحذيرٍ: "عدم الموافقة يعني الدمار"، (٣.١.٧٢). يستخدم جونسون هذا النوع من الحيلة كلافتةٍ للنظّارة. وفي الجوهر، تقدم الشاخصة في نهاية المشهد فكرة للبحث عن شيءٍ مهم.

على كلِّ حالٍ، إن إعلان عبدِ الله الحبَّ لآسباسا في هذا المشهد يقوّي المسرحية هنا؛ وينتظر الجمهور ليرى بأي طريقةٍ سيكون قادراً على "تدمير"أمل الأسرى وكامل خطة المتآمرين أيضاً. علاوة، على ما قدمه المشهد الأول من قصة حب عبد الله لآسباسيا. وحتى هذه النقطة، اعتبرت المسرحية بشكلٍ أساسيٍ تدور حول قصة حبٍّ محمدٍ

لأيرينه والمتآمرين. وهنا نرى جونسون يضع الصراعات العائلية جنباً إلى جنب مع الصراعات السياسية، يبدو أنهما عالمان مختلفان جداً، وعند المعاينة الدقيقة، لديهما الكثير من الأشياء المشتركة. وفي العديد من الطرق، إن المجال المنزلي، الذي يشرح خلال بقية المسرحية، هو في الجوهر عالمٌ مصغَّرٌ، يعكس بالمقياس الأصغر العديد من الصراعات ذاتها التي تواجهها الإمبراطورية. وعلى الرغم من أن المؤامرة المسرحية قد بدأت في بداية المسرحية ولن تنتهي إلا في الفصل الخامس، المسائل التي عرضها المتآمرون - من أجل الثقة، والتكتيكات العلنية، وكمائنهم السرية - تنذر خلال المجال المنزلي في الفصول التالية. كما سنرى الأحداث التي تنتقل من المستوى الدولي إلى المستوى الشخصي.

وفي المشهد الثاني، يريد ديمتري أن يعرف زمن البدء بتنفيذ الخطة لقتل السلطان من أجل مقابلة آسباسيا (٣. ٢. ١-٦). وكالي، على كل حال، يعده بأن "القرار باليد"، لأن "الطاغية التركي / منغمس بمتعه"، وهو "يثق... بعشيقته وحياته" لكالي نفسه (٣. ٢. ٧-١٠). وعند هذه النقطة، يصرِّح عبدُ الله أنه لا يثق بالإغريق، ويسأل، "هل على أولاد اليونان المحتلين / أن يقودوننا إلى خطر، ويربكوا المنتصرين عليهم؟ورفض سيوفنا، خبث الغزو" (٤٠-٤٥ . ٢ . ٣).

في مشهد الفصل التالي القصير (الثالث)، (ديمتري Demetrius)، من أجل أن يغير الموضوع، يطلب من كالي أن "يمنح أذناً" مع أسباسيا "قبل اقتراب الساعة" (٦-٤ . ٣ . ٣). ومع ذلك، لم يوافق كالي. وأن هذا الضوء الأخضر لديمتري كي يقابل آسباسيا يعزِّز الكرهَ والغيرةَ في قلب عبد الله وكذلك قام تحدٍ بين كالي وعبد الله. ونشاهد ذلك واضحاً في الفصل الرابع؛ هذا الفصل، مع أنه قصير ويقود بلطف إلى المواجهة بين كالي وعبد الله ويكشف وجهاً مهماً لعلاقتهما ومفهوم عبد الله عن الحب. وفي بدايته، يحتج عبدُ الله، من سلوك كالي تجاه ديمتري عبر اتباع الأخير لرؤية آسباسيا.

هذه هي مكافأتي - أن أحترق، وأن أضنى،
وأهذي ولا أحد يصغي لي، بينما الإغريقي السعيد
يلقي ذراعيه حول عنق آسباسيا
ويمص شفاهها، ويتأوه على صدرها
(٤.٣)

وعبد الله ليس غاضباً من كالي فقط، لكنه يتخيَّل اللقاء مع ديمتري بعبارات جنسية. وتكشف هذه الأبياتُ الشعريةُ موقفَ عبد الله من الحبِّ الذي هو ليس سوى الشهوة. ومما يقوله عبد الله، فإن فهمه للحب، ربما، ليس كما ينبغي أن يكون. وعلى الرغم من وجود الشك بحبِّ عبد الله لآسباسيا، فإن ذلك الحبُّ مختلفٌ. ونرى هنا جونسون يضع جنباً إلى جنب حديث ديمتري وطلبه لرؤية آسباسيا في المشهد السابق وحديث عبد الله وتخيّله في هذه الأبيات. وعندما يفتح ديمتري قلبه لكالي، على كل حال، هو، أو جونسون يلعب بشكل غير مقصود على اختلافات أعراقهم وثقافتهم. ويريد ديمتري أن يرى آسباسيا لأسباب مختلفة. ولذلك، فإن مفهومه للحب لا علاقة له بالشبق.

إذا شاهدتَ مرةً سحرَ آسباسيا المشرقة
وسمعت الدررَ من لسانِها الجميلِ.
(٣. ٣. ٦-٧)

مرةً أخرى يستخدم جونسون الصورةَ النمطيةَ العرقيةَ - الثقافيةَ - الدينيةَ لشرح فورة العاطفة التركية (المسلمة). ويشارك جونسون الجمهور بوضوح في ما يتعلق بالافتراض الأساسي أن المنظومة البريطانية هي معيار الفضيلة والخير والحبِّ. ويظهر هذا الافتراض بشكل أوضح في مفهوم الحب، الذي يتبنّاه كلُّ من ديمتري وعبد الله. ويقدّم هذا المشهد الكثيرَ لتطوير الصراعات التي تنشأ عندما تلتقي وجهات نظر ثقافية مختلفة.

يطلب جونسون من جمهوره أن يتخيَّلوا للحظة واحدة كيف سيكون الأمر لو رأينا الثقافة الإنكليزية من الخارج، ونرى الفضيلة المسيحية شيئاً غريباً - ليس فقط في اللباس، والحديث، والعادات، ولكن أيضاً في أساليب التفكير والإحساس. هناك بعض الأشياء المفهومة حول ديمتري؛ ويرى كالي في شجاعته مزية نبيلة مشتركة في كلتا الثقافتين. لأن التناقض بين الرجولة والعاطفة التي يكشفها ديمتري تربكه. ويعلم أن الثقافة والدين تجعل الإنكليزي ميّالاً ليراه أكثر من كونه نبيلاً، ويجب على ديمتري أن يثبت بنفسه أنه رجلٌ شجاعٌ وعاطفيٌ أيضاً. وبعد أن كشف ديمتري سبب حبه، تعاطف كالي مع مشاعره نحو آسباسيا. ويبدأ الغضب يجتاح عبد الله لأن عليه الاستسلام لديمتري. ويقدم لنا عبد الله بعضَ التلميحات عن طبعه الحاد. ونرى ذلك بغضٌ النظر عن تحذيرات كالي، عندما لا تجري الأمور كما يرغب، ينفعل سريعاً وتتغلّب عواطفه على عقله. ويرى نفسه سيداً على هؤلاء الأسرى المسيحيين، وأنه يملك كامل الحق ليفعل بهم ما يشاء. "هل هو كافٍ، إن [ديمتري] يعيش بتساهلنا، /ولكن عليه أن يعيش ليجعل أسياده تعساء؟" (٣. ٤. ٦-٧). وكالي، على كلِّ حالٍ، يوبِّخ عبد الله ويسأل عن حقه بآسباسيا: "ما الادعاء الذي تدافع به؟" (٣. ٤. ٨). كان ردُّه "القوة". ثم، يحذِّر كالي ألا يعترض طريقه عندما يتعكر مزاجه.

هل يستطيعُ القاتلُ أن يترك هذه اليدَ الغادرةَ

ضد ملكه ويبكي، تذكر العدالة؟

تقتضي العدالةُ خسارةَ حياة كالي:

وتقتضي العدالةُ أن أكشف جرائمَك:

على عكسِ رغباتي، وتذكّر العدالة.

(٣. ٤. ١١-١٥)

مدركاً أن عبد الله عارفاً بالسر جملة وتفصيلاً، يدور نحو عبد الله محاولاً الاستفادة ما أمكن من الوضع السيئ. وقبل أن يطرده، أبلغ كالي عبدَ الله أنّه يرى الخيانة على وجهه: "الاضطراب على وجهك" (٣. ٤. ١٧). والسخرية واضحة هنا؛ كالي، الوغد، يصرح علانيةً أن عبدَ الله زميلٌ غير مخلص دون أدنى شك؛ وبوضوح، ويتجاهل ولو للحظة واحدة بأنه نفسه خائنٌ لسلطانه. ويحاول جونسون أن يؤكد حقيقة أن الخيانةً والغدر صفات شائعة عند المسلمين.

إن المشهد القصير التالي (الخامس) بين محمدٍ وكالي، يتعامل مع مفهوم الغزل. يحيي كالي محمداً بشكل متملّقٍ ومثيرٍ للاشمئزاز: "حماستي إشارة بهجة تطل على خديك" (٣. ٥. ٢) ويبلغ محمد كالي بأنه يحاول أن يخطب أيرينه، لكنها لم تستسلم في المعركة بعد. ثم يشجع كالي محمداً أن يرشوها "بالوعود التي لا حدود لها" و"بسلطة الحب، والسعادة، وبالأضواء" (٣. ٥. ١٠، ١٢).

وفي المشهد السادس، تكشف مناجاة كالي الصراع بين السلطة والإرادة الشخصية؛ وينكشف الصراع بين كالي وعبد الله أمامنا، مع أنه، ليس شيئاً منفصلاً. وسعي كالي إلى الإنتقام، في الجوهر، هو رغبته بالنصر على عدو معروف. وعلى نحو مماثل، إن رغبة عبد الله بالعدالة ستتيح له النصر على كالي، تماماً كما يحلم الإغريقيون بالنصر على القسطنطينية. وإن المعارك التي تثور في المشاهد التالية تقتضي حذراً شبيهاً بالعسكري. باختصار، أن رجلاً مثل كالي، ماهرٌ في الحروب، عليه أن يكون قادراً ليرى الهجوم الذي يجهزه عبد الله ضده.

وعلى كل حال، قضى كالي فترة زمنية ضخمة وهو يبني لنفسه صورةً يريد أن يراها السلطان، وبتواضعٍ شديدٍ يبدو فيه خادماً مخلصاً لسيده. وإضافة إلى جو التواضع (الملائم عند الحديث أمام السلطان، الذي يملك سلطة وضع حد لحياته متى شاء)، يعرف كالي الفروق بينه

وبين محمد : "مصالحنا البعيدة، وعواطفنا المختلفة" (٣.٦.٣). ومن خلال كلمات كالي، نعرف المزيد عن شخصيته. يقدم نفسه كمحارب، الرجل الذي وجد نفسه في معارك دائمة منذ نعومة أظفاره.

والحديث بلاغي، بدأ كالي يوجد طريق نجاة لنفسه. مدركاً حجم المعلومات التي يمتلكها عبد الله عن المؤامرة، ويدرك كذلك تهديد "عبد الله الأحمق النزق"، وقرر أنه عندما "يعتلي العرش أن يموت عبد الله"، لأنه "شرس جداً، وغادر ولا يُؤمَن جانبه ولا ثقة به"، (٣.٦.٣ ١٢-١٤).

وفي المشهد السابع، يثني كالي على أيرينه أمام آسباسيا؛ ويطري على جمالها وعلى خيار السلطان:

وسط فتنة الجمال المحيط

والأبّهة العالية تدعوها ملكة

والطبيعة تبارك خيار ملكنا.

(٣.٧.١-٣)

لكن أيرينه تتظاهر بأنها لا تستحق هذا "التكريم"، وتطلب من كالي أن يؤجّل هذا الكلام "إلى جميلة أخرى" وألا "يحرّضها" على تدمير نفسها (٣.٧.٤-٥). وقبل خروجه، يطلب كالي من أيرينه أن تتخذ قرارها حالاً من أجل "أن تحكم العالم المستعد" (٣.٧.٧).

ويتناول المشهد الثامن النقاش بين أيرينه وآسباسيا. تحاول فيه آسباسيا أن تؤثر في قرار أيرينه. وضع جونسون نموذجين مختلفين من النساء: المرأة المهذبة، والنبيلة، والذكية والمفيدة صاحبة الإيمان الراسخ بالدين المسيحي مقابل المرأة الأنانية، الغبية، وإيمانها ضعيف بالدين المسيحي. ويبرّر هذا المشهد والذي يليه بشكل أساس أنها تقدّم فرصةً لمراقبة سقوط أيرينه قبل نهايتها، بعد أن أصبح من الصعب تخيّل أي إمكانية لإنقاذها.

ومن أجل التأكيد على حرية خيار أيرينه يقدم جونسون آسباسيا، على هيئة ملاك، لإنقاذها من الموقف الصعب واللعنة الأبدية. وكالناطق الرسمي باسم جونسون، تعرض آسباسيا حججها ضد الارتداد؛ ومثل جونسون تماماً، تعتقد أن الارتداد "جريمة شنيعة"؛ ولذلك تحاول آسباسيا في بداية المشهد أن تنصح أيرينه "أن تسمع صوت الحقيقة... وأن تلقي السلطنة وتيجانها جانباً" (٣. ٨. ٦، ٨). وتلخّص آسباسيا أهم موضوع في أيرينه: الارتداد.

لكن أيرينه تبلّغ آسباسيا بأن "روحها ما تزال مخلصةً لخيارها" (٣. ٨. ١٣) مع أن آسباسيا تستمر في نصيحتها وذلك بإبلاغها أن "الجريمة البشعة" مثل الارتداد تقود إلى "الدناءة والتدمير" (٣. ٨. ١٥و٢٠). ومرة أخرى تحاجج أيرينه براهين آسباسيا، وغضبت عند زعمها، ورفضها الاعتقاد أنها قادرة على القيام بمثل هذا العمل. ويدلُ رد أيرينه على الغضب والإحباط. ولا تقول لوصفها "بالخبث المفذلك" لأنني "لست ملكة، ولست مرتدة"(٢٢-٢١. ٨. ٣) وهي المرةُ الأولى التي يشير فيها جونسون إلى جوهر الموضوع ويستخدم كلمة "الارتداد". وتعني كلمة "ارتداد" بوضوحٍ "ترك الدين". وعلى كل حال، تدرك أيرينه حقيقة أنها تعاني صراعاً داخلياً بين الموت وإخلاصها لدينها. واكتشفت في هذين الوضعين أن نجاحها كملكة محمد تتطلّب منها التضحية والمعاناة، وللحظة شكت في حكمة قرارها.

ولكن هل عليَّ أن أُخطأَ على أملِ الغفرانِ
عندما يحثّني الدينُ أن أرفضَ،
رهبةُ الموتِ المباشرِ تعقدُ لساني.
(٢٥-٢٣ .٨ .٣)

على كلِ حالٍ، آسباسيا تستمر في نقاشها لإقناع أيرينه باتّباع صوت "العقل" وأنَ الغاية لا تبرر الوسيلة؛ "تشتَقُ الحياةُ قيمتها من استخدامها

فقط / ليس من أجلها فقط، بل من أجل الآخرة." لأن "العقل يقتضي أن يرمي الأقل":

هكذا الحياةُ، مع خسارة الثروة، تُصان
وتُصانُ الفضيلةُ رخيصاً مع فقدانِ الحياة
(٣٥-٣٤ ٨. ٣)

ولشرح "العقل" بالقدر المختصر والممكن، ورثَ جونسون بوضوحٍ من الفلسفة الكلاسيكية الأخلاقية للعصور الوسطى الاعتقاد أن العقل كان، ولاستخدام كذلك لغة عصر شكسبير، "ملكة قوى الروح". العقل الذي يوجِّه كلَّ هذه القوى؛ ولن يخطئَ أبداً طالما أنه يقيد نفسه ضمن حدود الأمر الذي تعرضُه الطبيعة.

تُعلِّمُ المسيحيةُ بأن الله خلق الإنسان ووهبه العقل ليساعده في ضبط رغباته الحيوانية الخاصة. العقل وحده يكشف له الفرق بين الخير والشر: وإذا استخدم عقله بشكل صحيح سيختار الخيرَ، ويرتفعُ على سلم الخلق نحو الله وملائكته؛ وإذا استخدم الإنسان عقله بشكلٍ سيئٍ لإرضاء نزواته، يمكن أن يَصبح أسوء من الحيوان وسوف يجره الشيطان. وما هو أثمن من هبة العقل هي هبة الروح الخالدة. والعمل الأساسي للإنسان على الأرض تطهيرُ روحه من دنس الدنيا لأن روحه يمكن أن تبعث إلى باريها بعد الموتِ في الجنة. وأبلغ يسوع أنه من الصعب الجمع بين الجنة والثروة (ماثيو ١٩ : ٢٤)، لأن حبَّ المال والأشياء الدنيوية تتصارع مع رغبة الروح في القرب من الله. "لا يمكنك أن تجمعَ بين الله والثروة معاً" (لوقا ١٦ : ١٣). تشكِّل هذه الأفكارُ المسيحيةُ أساسَ مسرحية أيرينه.

إلا أن جونسون كان يعلم أن هذه المعايير قد تغيرت بعمقٍ في عصره. وأن جوهر ما نسميه التنوير كان إعادة ولادة اهتمام الإنسان في إنجاز إمكانياته في هذا العالم، ولم يعد يقيِّم حياته فقط في تجهيز نفسه

للخلود. والعقل لا يمكن حصره على تعليم الإنسان ليعيش بشكل صالح وينقذ روحه فقط.؛ بل يطبّق في كل أنواع الفن والعلوم.

علاوة على ذلك، وحسب المعتقد المسيحي، العقل وحده ليس كفيلاً بضمان نهاية لائقة ونبيلة للإنسان. ورحمة الله وحدها تهدي عقله وتقدم الأسباب للتصرف وفق مشيئة الله. وهكذا عمل /وخيار المسيحي ليس من صنعه أو صنعها،، إنما إرادة الله. وما خلقه الله لا يغيّره سواه. ويستطيعُ تغييرَ شخصية الإنسان بنعمته. وحسب هذا المبدأ، لم يظهر خيار أيرينه لأنها اختارته، ولكنها ببساطة، وهي تتبع تصرفاتها العمياء، لم تنفّذ ما يُرضي الله. ولذلك، ليست أيرينه أكثر من رمزٍ سلبيٍ من الجمال ومن طبيعته أن يتبع إرادة السلطان. ولا أحد يستطيع أن يعيدها عن ذلك الخيار سوى الله بنعمته الإلهية. ومثل ذلك، محمدٌ الذي يعدُ "سوط الله"، الطاغية الذي أرسله الله لمعاقبة المخطئين. ويبدو فعل أيرينه منسجماً مع خطة الله. وهكذا، إن الدرس الأخلاقي في المسرحية، حسب جونسون، أن على المسيحي أن يراعي إرادة الله، ويقبلها، وأن يتعلّم الخضوع لها.

والعقل كما تصرح آسباسيا، جعل الأمر ممكناً لأيرينه كي تهدئ "فرصةُ السلطة" (٣. ٨. ٥)، انفعالَها، وطموحاتها الشخصية. على عكس وجهة النظر الأرثوذكسية، أيرينه رفعت الإرادةَ، أو الرغبةَ، فوق العقل: وفي الواقع، تجادل أن جسدي هو حديقتي، وروحي هي البستاني فيها؛ وهكذا، هي ترفض النتيجة التي توصلت إليها آسباسيا. ولكن أيرينه تردُ سلبياً. وعندما سُئلت ما إذا كانت ستصبح مسلمةً، أجابت أيرينه عن السؤال، بسؤال.

لماذا، عندما ثارَ الخرابُ حول جدراننا،
لماذا هربتْ البطلةُ الجبارةُ من المعركةَ؟
ثم لماذا هذه المرأةُ الطويلةُ المقاتلةُ؟

تشتركُ في الحرب، وتشعُ وسطَ المقاتلين؟

(٣. ٨. ٣٨-٤١)

ومن هذه الأبيات وما بعد، نرى أيرينه شخصيةً مختلفةً. تبدو صلبةً وتدرك الطريق الذي تسلكه، وتضجُ بحيوية الشباب ومنزعجة ومحبطة بسبب أسرها. ورغبتها بالحياة عارمة وصادقة؛ وهي حيويةٌ وتناضل من أجل تحقيق أهدافها، وليست امرأة عفيفةً وسلبيةً مثل آسباسيا. ويبدو أن أيرينه تعتقد أن الفضيلة شيءٌ يكتسب أكثر من أنها موروثة؛ والجمال وُجِدَ لكي يستخدم. ولذلك، إن المصير يشكّل أكثر من أنه محتوم. وأثرت هذه المشاعر في خيارها بشكل كبير. وتقدم أيرينه إشارة على طبيعتها. ويتضح من أيرينه، أنها لن تخلص إلى دينها إذا كان الثمن مجزياً. وسواء أكان موقفها ذلك حدث فجأة بسبب ظروفها التعيسة وهو أمر غير واضح، ولكن الشيء المؤكد أنها لا تتصرف تحت ضغط الحب الرومانسي وليست خارج حسابات الربح والخسارة. وفي رأيها، التضحية البسيطة مفهومة. من أجل الثمن المجزي. وآسباسيا، من جهة أخرى، هادئة ورصينة، تتقدم لتعرض تبريراً لموقفها المبني على إصرارها بأن النساء مخلوقات ناعمة "لا يناسبهن الشقاء"ولكنها تستطيع مساعدة بلدها بالصلوات "لتحميه القدرة الإلهية" (٣. ٨. ٤٣-٥٠). ويستحق التنويه هنا بأن مناشدة الله على المساعدة، والتي تظهرها آسباسيا في هذه الأبيات، غائبة بشكلٍ لافتٍ للانتباه في حديث آسباسيا في هذا النقاش الأخير. وفي هذه النقطةً، تحاول أيرينه أن تسوّغ تضحيتها بنفسها من أجل الحرية ورجال بلدها الأسرى وبلدها أيضاً.

أوه! هل تتألق أيرينه ملكةً على تركيا،

وليس على الإغريق أن يلوموا صلواتهم المرفوضة.

ومرةً أخرى سيبرقُ الذهبُ في مدنها،

ومرةً أخرى ستنهضُ قصورُها الساجدةُ،

ولم يعد الخطرُ داهماً، ولا الحزنُ مرغوباً
الأراملُ المبتسمةُ، واليتامى المصانون.
(٥١-٥٧ ٨. ٣)

وبدأت تظهر إشارات الإذعان:، كشفت رغبتها بالعيش "فاضلة" إلى أن تصبح ملكة تركيا وسيلة لذلك. لكن آسباسيا، المرأة التي تعرف الكثير عن المسيحية، ترفض علانية تبرير أيرينه

النهاياتُ الفاضلةُ تحتاج إلى وسائل مشروعةٍ،
ولا تعتقدي أن الهدفَ يقدّسُ العملَ:
(٥٨-٥٩ ٨. ٣)

وبشكل واضح، تنطلق آسباسيا من نظامٍ أخلاقيٍّ مختلف، ومازالت شابةً جاهلةً بأمور الدين. وبموقفها ذلك، تتبع أسباسيا مبدأ جونسون عندما يمدح موقف سومي جينز "وصف جوهر الشر والخير"؛ ويصرّح جونسون:

نتائج أعمال البشر تبدو غير مؤكّدة أحياناً، وبعضها بعيد، وليس مستحيلاً، في العديد من الحالات، لمعظمِ الرجالِ، وليس في كلِّ الحالات، لأيِّ رجل، أن يقرِّر ما الأعمالُ التي تقدّم السعادة في النهاية، ولذلك، كان من الصحيح أن يضعَ الوحيُ قاعدةً لاتباعها، بلا استثناء، معارضةً للمظاهر، وفي كلِّ تغييرٍ للظروف، الذي يمكن أن نكون متأكدين من تعزيز السعادة العامة، ونتحرَّر من الإغراء الخطر للقيام بأعمال شريرة لا يمكن أن تأتي بالخير.[٤٨]

تعتقد أيرينه أنها تستطيع أن تحقق النهايات الفاضلة بوسائل "أقل"؛ ويبلغها منطقها بأن الارتداد هو خطأٌ دنيويٌ، ولكن إذا كان الشخص يلتقي العالم لمشاركته الخاصة، فإن الارتداد بذلك خطأ في عالمٍ واحد، وإذا امتلك الشخص العالم، يمكنه أن يضع أي مقاييس يرغب بها

وبسرعة يجعل الأشياء صحيحة. وتضيف، على كل حال، "في اللفّ الزائدَ على الحجة"، بإلقاء اللوم على فقدان آسباسيا الطموح:

استمر، مضنية في غموضٍ باهت؛
روحُك المبهورةُ بعظمتِها المتفاخرة.
(٣. ٨ ٩٨-٩٩)

وتعترفُ أنها تتبع طموحَها:

الطموحُ هو دمغةٌ تطبعها السماءُ
لتشيرَ للعقولِ النبيلة، بحرارةِ الإيمانِ
صحيحٌ أنّهم يصلونَ إلى أعلى سلطة
يقفُ عندما يأمر، ويحلّق سعياً للإمبراطورية؛
بينما الأرواحُ السوقيةُ تشفقُ على اهتماماتها،
تحدّق بارتفاعِها وترتجفُ عندَ الخطرِ.
(٣. ٨ ١١١-١٦)

لكنّ آسباسيا مرةً أخرى تدحض حجة أيرينه بقولها: إنها لا تتناول المكانة - أن تصبح ملكة - ولكنها تدين طريقة الحصول عليها: "لا ألوم السلطة، ولكنني ألوم جريمة الوصول إليها ولأن العظمة الملائكية هي فضيلة ملائكية" (٣. ٨. ١٣٩-٤٠). وبشكل واضح، فإن "دين" محمد الجديد ينظر إليه بشكل مختلف والأمر يتوقف على الشخص الناظر. بالنسبة لآسباسيا، دين أيرينه الجديد إثم، ليس ضد بلدها فقط، ولكن ضد الله أيضاً. وبالطبع، جونسون، لأنه مسيحيٌ، إلى جانب آسباسيا، ومن رأيها، وتقاطع أيرينه حوارها كعاطفة مزيّفة، دافعها الطموحات الشخصية. على كل حال، في مقاله "محمد وأيرينه: مأساة أكثر من النصر"، يؤكّد جيمس غراي؛

إذاً، كان الأمر في القرن العشرين، الذي كانت فيه حجج أيرينه أكثر إقناعاً من حجج آسباسيا، مع ذلك قصد جونسون المخادع منها أن

تكون. وهذا يظهر إلى أي مدى استطعنا أن نعزل الفضيلة عن السلطة السياسية، وعلى تلطيف تأنيب الضمير مع سياط ووقاحة الواقعية.[٤٩]

في المشهد التاسع، تدخل الخادمة لتعلن قدوم "تركي غريب" - ديمتري يرتدي ثياباً تركية - ويريد أن يرى آسباسيا. في هذه اللحظة، تأمر أيرينه الخادمة أن "تدخله بسرعة" وأن تَظهر له سروراً بموعظة من آسباسيا (٣. ٩. ١-٥). ويشير جوابها إلى أنها اتخمت من حجج آسباسيا ولقد أتخذت قرارها. وما هو أكثر من ذلك، إنه ليس هناك أي شيء يمكن أن يحرفها عن سياق فعلها الذي وضعته الطبيعة: اعتناق الإسلام. وعلى كلٍّ حال، في حديثها في المشهدين التاليين (٨ و٩)، تظهر درجة كبيرة من الفطنة والبصيرة الشفهية (المدركة كسمات ذكورية دون ريب) وهي أيضاً قادرة على الصمود ببراعة. ويبدو أنها مدركة بأن آسباسيا مزاودة، وأن هدفها يتعارض مع رغبة أيرينه الخاصة لكي تصبح ملكة؛ وخرجت من جدالها مع آسباسيا بتصور جديد حول مستقبلها.

وقبل نهاية المشهد، آسباسيا، تفكر بأنها لن ترى أيرينه مرة أخرى، وتعرض على أيرينه آخر نصيحة كي تكون "فاضلة":

عندما أذهبُ تذكري، أواه! تذكري
أنْ لا أشياءَ عظيمةٌ، أو سعيدةٌ، إلا الفضيلة.
(٣. ٩. ٧-٨)

وبتقديم هذا الحوار (في المشهدين ٨ و٩) وفي هذه النقطة من حدث المسرحية، ينجز جونسون أشياء عديدة. أولاً، يحافظ على استمرار موضوع الارتداد بقوة، مخافة أن نعيد توجيه تركيزنا. ونحن على كل حال، لا نرى آسباسيا وأيرينه يناقشان ما إذا كان الارتداد مبرراً أبداً، وكذلك نرى أيرينه في الحدث، تدافع عن موقفها، وبذلك تنحاز أيرينه إلى الارتداد بشكل لا لبس فيه. وتالياً، تساعد هذه المشاهد لبناء الرصيف العاطفي المناسب والضروري من أجل أن يكون الفصل الأخير

ناجحاً. ودون هذه الفصول، يمكن أن نظل مهتمين بأيرينه، ولكننا سننفصل عنها بشكل غريب، وذلك يجعل من الصعوبة بمكان تصديق الفصل الأخير. وعند مقارنة موقف أيرينه الدنيوي وموقف آسباسيا المتشدّد من الارتداد، تخرج وكأنها أكثر "بياضاً" و"إشراقاً"، و"نقاءً" من قبل. وعلى عكس أيرينه، آسباسيا هي نموذج الفاضلة. إنها حساسة، وهادئة، وذكية. وتناصر تقريباً كل شيء لا تؤمن به أيرينه. وتقتضي شجاعتها خلال أسرها الهدوء والثقة بالنفس لأنها مسألة حياة أو موت. وتماماً كما نجح جونسون في جعل الجمهور يتعاطف مع آسباسيا، يجعلنا نعجب بها أيضاً. ربما جونسون معجب بمثل هذه الصفات في السيدة المسيحية. في هذه الأثناء، إن براءة أيرينه وحبّها الأعمى لـ"الإمبراطورية والسلطة" معروضة في هذه الحلقة، ولأننا لن نحزن لموتها في المشهد الأخير.

وجونسون، الذي يعيش في عصر يتمسّك بضراوةٍ بوجهات النظر المسيحية، من الطبيعي أن يفكر أن التحول إلى الإسلام خيار سيء بالنسبة للمسيحي؛ وإنها جريمة نكراء. وحسب جونسون هناك ثلاثة أسباب وراء ارتداد أيرينه. أولاً، ترتد لأنها جاهلة بدينها. وأعلن الله، "أن شعبي يهلك لقلة معرفته" (هوسي ٤ : ٦). إذا كان الناس يجهلون المسيحية، يظلون عرضة طوال حياتهم للخطيئة وعرضة للفضيحة. ثانياً، ترتد بسبب الاضطهاد. أيرينه "لا تدافع بقوة عن دينها" (جود ٣) بسبب مضايقة الطاغية محمد؛ ويبدو أن جونسون يؤمن أنه إذا كنا مهتمين بالكنيسة حقاً علينا أن نتحمل المضايقة بدلاً من إنكار ديننا؛ لأن المسيح أحبَّ الكنيسة ومات لأجلها، إذاً نستطيع أن نحبها إلى درجة الموت لأجلها. ثالثاً، ترتد أيرينه لكي تصبح ملكة تركيا. ولذلك، جهلها لدينها، وخوفها وطموحها، واقتناعها بالإسلام، هي الأسباب الرئيسة وراء ارتداد أيرينه.

ويبدو أن جونسون يلمّح إلى أن "الخوف"، و"الطموح" و"الجهل بالدين"، والمذكورة كثيراً في المسرحية، وهي الأسباب الحقيقية وراء ارتدادها. ويستخدمها جونسون كاستعارات روحية. ويجلب الإنسان الارتداد لنفسه بسبب جهله بالقواعد المسيحية للصحة الروحية. وهكذا، تتظاهر أيرينه على أنها امرأةٌ طموحةٌ كرمزٍ ملائمٍ لحالتها الروحية. أيرينه عمياء بكماء روحيّاً، تعجز عن إدراك أن نهايتها قريبة، وأن عليها أن تفكر بوضع روحها.

يمكن أن نشعر بالأسى على أيرينه، إلا أن جونسون يستخدمها كرمز للقيم الشاذّة للبشر. وهكذا، لا يعرض الارتداد كسوء حظ ولكنه كخطأ أخلاقي. وفقاً لجونسون، إن الطريق العادية للحياة هي الطريق الصحيحة للعيش – وهي الطريق التي علّمنا الله إياها. وفي هذا المعنى، تعدُّ أيرينه شاذة عندما تعبد "الإمبراطورية والسلطة" بدلاً من الله. وتجد ارتياحاً وقناعةً بخيارها الشخصي أكثر من حبها وإيمانها بالمسيحية.

ويتناول الفصل العاشر اللقاء الجديد بين آسباسيا وديمتري. وأخيراً يصل ديمتري، وعند دخوله يخاطب ديمتري آسباسيا على أنها "أمله" و"سعادته"، و"حبه" وأنهما متساويان بالشجاعة. وعلى الرغم من أنها لم تخض حرباً، تحملّت عناء البقاء دون ديمتري. والذي يعدُّ، بتقديره، مساوياً للشجاعة. أسرعت آسباسيا لإلقاء نفسها بين ذراعي ديمتري. وركّز ديمتري اهتمامه عليها آنذاك، وحتى لو مات في هذه اللحظة فسيموت سعيداً، لأنه لم يسبق أن خاض فرحاً وسعادةً في حياته وكما هو الآن مع آسباسيا. ويعدُّ حنان ديمتري وعواطفه الجياشة نحو آسباسيا، "ملاكه الأفضل" واحداً من أكثر مشاهد المسرحية التي لا تنسى. وكما واضح أن حبهما قويٌّ، وعميقٌ، ومنسجمٌ.

ولم يستمر هذا اللقاء طويلاً؛ لأن عبد الله قاطعهما؛ وجاء لفصلهما عن بعض، وهو موضوع آخر مشهد في الفصل الثالث. ولذلك، يفتتح

المشهد ١١ مع عبد الله، مدفوعاً بالغيرة، وطالباً منهما الانفصال عن بعضهما البعض فوراً، لأن "غياب آسباسيا سوف يثير الشكوك"، وتقتضي منه الصداقة أن يبعد آسباسيا عن ديمتري (٣. ١١. ٥، ٧). ويدل جواب ديمتري على الغضب والإحباط: "أبعدها! دنّسها بلمستك، ولْتمتْ" (٣. ١١. ٨). ونشاهد غضب وإصرار ديمتري على البقاء أطول مع آسباسيا، وعبد الله، الرجل الداهية، يغيّر نغمته وموقفه وبدأ يناشد وطنية ديمتري": من أجل الإغريق، من أجل الحرية دعها تذهب، / وإن حبَّك المهمل يخون وطنك (٣. ٩. ٩-١٠). وبمقدار عدم حبنا لعبد الله، علينا أن نقدر ونحترم دهاءه. وبالطبع، لدى عبد الله سببٌ خفيٌ: انه واقع في حب آسباسيا.

ونحن ننتقل إلى الفصل الرابع، يصبح الحدث مضطرباً أكثر فأكثر في سرعته، مع أن المشاهد أقصر من سابقاتها. ولقد وقع المتآمر كالي تماماً في فخ محمد ويقترب أكثر وأكثر نحو حتفه. وحيث تتجه المسرحية نحو عقدتها في الفصل الخامس، نأمل الانقلاب حيث يبدو أن الحدث في ذروته. ونرغب أن ينجح الأسرى / والمتآمرون في خطتهم، ولكن مع افتتاح المشهد الأول، يبدو تضاؤل النجاح أكثر وأكثر. وتعرض الأبيات الأولى من المشهد الأول ديمتري وآسباسيا وسط حوارهما.

ويقفز ديمتري من موضوع إلى آخر، غافلاً تماماً عن الجميع إلا آسباسيا؛ وآسباسيا، على كل حال، تبلغه عن حب عبد الله لها. ثم، تحذر آسباسيا ديمتري ألا يثق بعبد الله، لأن "الشرر يتطاير"، "من الصداقة الغدارة – عبد الله"، وتكشف له من أن عبد الله واقعٌ في حبها، وحتى لو أنني "نجوت من غضب السلطان"، فإن كالي لن يعفوَ عني (٤. ١. ٣٨-٤٠)

هذا الصديقُ الصريحُ، وهذا البطلُ المستقيمُ
بضجيجِه الكاذبِ أبعدني عن ذراعيك

ليصدمَ عفتي بقصةِ حبٍ.

(٤ . ١ . ٣٨-٤٠)

ربمـا إنــه لـيس هنــاك أي شــك، الآن، بـأن ديمـتري مخـدوع تمامـاً بـ"صديقه" عبد الله

ولما وضـع جونـسون عبـد الله إلى جانـب ديمـتري اسـتطعنا معرفـة الـشعور المميـز لعدم قـدرة ديمـتري علـى محاكمـة طبيعـة الرجـل الـذي يتعامل معه. وتظهر الطبيعة المختلفة بين عبد الله وديمتري في المقارنة بينهما في هذا الفصل والتي تعمل على ترسيخ فكرة تفوق الغرب على الشرق في الثقافة والقيم. وعلينا أن نتذكر حقيقة أن المسألة هنا، على كل حال، ليست محاكمة ضعيفة من جانب ديمتري. أكثر، من أنها رغبةُ جونـسون بإظهـار الاخـتلاف بـين هـاتين الثقـافتين عنـدما يتعلـق الأمـر بمـسائل الثقـة، والإخـلاص، والحـب. وتـصور الخيانـة علـى أنهـا صـفات عامة في الإسلام. وشخصيتان، يقدمان نفسيهما مخلصتين وجديرتين بالثقـة – علـى سـبيل المثال كـالي وعبـد الله – ومختلفـان بـالعمق تمامـاً؛ ولقد خانا أسيادهما. يخون كالي سلطانه، ويخون عبد الله سيده كالي. لذلك، خيانة عبد الله متوقعة. ومن الجهة الأخرى من الممر شخصية ديمتري المسيحية لا تفكر ولا تعمل في مثل هذه الحالة؛ وهو مخلص لأصدقائه وجدير بالثقة في تعامله مع الآخرين،. وأخيراً، يعرض حب ديمتري المخلص لآسباسيا مناقضاً لحب عبد الله المفتعل لها.

علاوة على ذلك، إن معايير الفضيلة التي دافعت عنها آسبايبا سامية جـداً، وتعلـن تـشيلا سـي ليفنغـستون في مقالتـها "جونـسون والمـرأة المستقلة: قراءة في أيرينه"، بأن "جونسون قد وضع المرأة [آسباسيا] في برج عاجي. وتبعدها قيمها المطلقة من الفضيلة عن الإنسانية: إنها مثالية".[٥٠] وهي ترى تورط ديمتري في مؤامرة كالي كعمل شرير وغير أخلاقي وتحذره من نتائج فعله:

فكر كيف أنّ وسيط حكام الممالك
يبغض الإشارات السوداء لزميلك المزيف،
ويستهجن الحنث باليمين، والانتقام، والقتل.
متى ستعرضُ السماءُ غضبَها المنتفخَ
وتشيرُ إلى مساهمة الوطنيِّ وإلى خطرِ المتآمرِ؟
أوه هل تستطيعُ يُدكَ لوحدَكَ تحريرَ البلاد،
ولا الإثم المختلط يفسدُ السببُ المقدّسَ!
(٤.١ ٥٦-٦٤)

ومرة أخرى يستخدم ديمتري وآسباسيا الوسائل والغايات في جدالهما مع أيرينه. وبشكل واضح في كلتا المناسبتين، لا تقبل آسباسيا الفكرة التي تقول إن الغايات المثلى يمكن إنجازها بوسائل شريرة. وعلى كل حال، هناك تناقض هنا؛ تتغاضى آسباسيا عن فعل ديمتري، مع أنها تدين أيرينه بشدّة. ويمكننا أن نتفهم أن فعل أيرينه لا يمكن غفرانه. مع أن فعل ديمتري هو الخيانة. وحسب جونسون، الخيانة مساوية للارتداد. وإن مفهوم الخيانة ليس محصوراً بالمسائل السياسية والعسكرية؛ وله أيضاً بعدٌ ثقافيٌّ وأخلاقيٌّ. وفي النظام الديني المقدّس، يحتّل الله ثم الكنيسة/الإنجيل أرفع المقامات. وإن العقوبة التي وصفتها آسباسيا لارتداد أيرينه اللعنة الأبديّة. أما بالنسبة لفعل ديمتري، أشمئزت من مخالطته " إشارات سوداء

مع أن، جواب ديمتري لا يبدو أنّه قد أصغى للتحذير؛ وعلى عكس آسباسيا، ليس مشغولاً بالمسألة الأخلاقية. ويخبر آسباسيا أنه على الرغم من أن السماء لم توح بها، لكنّها تسمح "أن تقتصّ الخيانات الناجحة من الملوك غير الأتقياء" (٤.١.٦٥-٦٦). بالنسبة لديمتري، لا يربطهم أي التزام أخلاقي في التعامل مع محمد. مع أنّه، بالنسبة لآسباسيا، لا يتم تحرير الإغريقيين إلا بوسائل مشروعة. ولذلك،

جونسون لا يخاطب بشكل منصف وموضوعي الفضيلة بين ديمتري/ الذكر وآسباسيا/ الأنثى. وكما أشار ليفنغستون، ومعه الحق أيضاً، "يطبّق جونسون معياراً مزدوجاً ليس للتمّييز بين العدالة البشرية والسماوية فقط ولكن أيضاً للفصل بين الفضيلة الذكرية والأنثوية "؛ وبالتالي، فإن أيرينه يجب أن تهلك لأنها انتهكت "النظام الاجتماعي: واختارت التصرف، مغتصبةً ميزة الأفضلية الذكورية "(٥١).

في المشهد الثاني، ينضم كالي إلى الزوج ويتحدث بلاغياً، ويبلغهم أن "ساعات الظلمة" هي "ساعات جيدة للخدعة والموت"، وهذا يقودنا إلى "الضوء" (٤.٢.١-٤). وأن السبب الذي يعرضه كالي في هذه الأبيات القصيرة هو المقارنة بين "الظلمة" و"النور"؛ ويذكر الظلام والنور، عارضاً المتناقضات الأبيض والأسود، والبراءة والشر التي تتردّد خلال المسرحية. حقبة الظلمة، والتي تمثل حكم محمد، والتي ستزول مع الخيوط الأولى للفجر القادم. وفي هذه الأثناء ديمتري، يعلم للتو من آسباسيا بأن صديقه – كالي – ليس حقاً الزميل الذي ادعاه لنفسه، ويبلغ كالي أن:

فجرَ الغد سيظهرُ الملكَ التركيَّ
ممدداً في الغسق، (الغبار) أو متكوماً على عرشهِ
في فجرِ الصباحِ سنرى كالي الجبارَ
يهزأ بالاستبدادِ، أو سيداً للأمم.
(٤.٢ ٩-١٢)

ديمتري، كقائد للإغريقيين، يجب عليه أن يتجاهل رغباته الشخصية وأن يركّز انتباهه على المشروع المناهض للإغريق. والمفارقة المثيرة للسخرية هنا، هي أن كالي نفسه، الذي يحث محمداً على تجاهل رغباته الشخصية وتركيز انتباهه على الإمبراطورية، يفعل الشيء ذاته مع ديمتري. ومع ذلك، وكإشارة أخرى على شخصيته الرفيعة، يدرك فوراً بأن الواجب العام يأتي أولاً وقبل المصالح والرغبات الخاصة؛ هكذا نرى

كمسيحي. وكما هو واضح أنّ كالي ليس شخصاً مثقفاً، وليس واضحاً، مع ذلك، ما إذا كان راغباً أو ربما غير قادر على فهم ما يقوله له ديمتري.

في الأبيات التي ينتهي فيها المشهد (٤ . ٢ . ٣٢ – ٣٦)، يعلن كالي فيها نهاية حياة محمد والتي تشمل بقية الحدث. ويتنبأ كالي بآخر يوم لمحمد؛ يقول بأن السلطان قد أشبع رغباته بكل أنواع المتع والجمال، ويأمل من عينيه "أن ترمقه بلطف " ولا يبهره "بنظراته الماكرة" . وهكذا، يختتم كالي المشهد بنبوءته الشيطانية. وتدلنا هذه الأبيات شيئاً ما على مشاعر كالي الداخلية. وببساطة لا يرى نفسه "هازئاً بالاستبداد"، كما اقترحت آسباسيا في المشهد السابق. وبالأحرى، يرى نفسه كعنصر حاسم في خطة المؤامرة؛ وتدلنا إشاراته المعبرة على أنه مدفوع بالخوف. ولديه العلم أن محمداً خطط لقتله بسبب إقناعه "آمروث العظيم"، والد محمد، من أجل استعادة العرش "من محمد الطائش وعديم الخبرة " (١ . ٢ . ٤٣–٤٦)، وكالي سيدعم "سيد الأمم". وبالنسبة للمتفرجين لدى كالي طبيعةٌ مزدوجةٌ. وكما أوضح كالي سابقاً، غداً سيكون الامتحان، وسيعرف كلٌ من الجمهور وديمتري الحقيقةَ.

ويتناول المشهد ٣ المتآمرين الأربعة (ديمتري، وكالي، وليونتس، وعبد الله) وهم يناقشون التحضيرات النهائية لخطتهم. ويبلغهم ليونتس بأن "الفرقة الإغريقية " على أهبة الاستعداد تنتظر على "طول الشاطئ الرملي"، "بتوقٍ للقاء العدو" (٥–٣ . ٣ . ٤). وعلى كل حال، عبد الله يفترض أن الطبيعة معهم لأن "الريح معنا وتساعدنا في خطتنا "(٦ . ٣ . ٤). وكقائد للمجموعة، اقترح كالي أن يعود ليونتس إلى جنوده لأن "الجنود الإغريق يتخبّطون بغياب قائدهم " (١٠ ٢ . ٤). وسبب اقتراحه موجات غضب لليونتس، يشجب فيها ديمتري وكالي. ويريد أن" يدمّر مضطهد الجنس البشري"، ولكن ديمتري يريد أيضاً أن يحصل على ذلك الشرف. ولأن كالي قائد المتآمرين، يضع حداً للنقاش باتخاذه

القرار أن يكون ديمتري منفذ العمل "ديمتري يدافع عن عنوان مزدوج، / اهتمام العاشق يساعد في ادعائه الوطنية " (٦٤-٤٥ ٣ . ٤).

في المشهد ٥، يبلغ محمدٌ كالي، مصطفى، وعبدَ الله بأن أيرينه أخيراً قبلت عرضه. "وأخيراً أسعدتني الجميلةُ بقبولها "(٣ . ٥ . ٤). خلال المسرحية، يقضي كالي وقتاً طويلاً نسبياً وهو يخطِّط بطريقة ما أن يرى محمداً، وهنا فرصةٌ أخرى له للقيام بذلك. وكالي، من أجل أن يرضي محمداً، يختار كلماته بعناية ويقدِّم نفسه على أنه من أكثر جنوده إخلاصاً.

أيها الحاكمُ السعيدُ، الذي عيَّنَته السماءُ المتسامحةُ

والآن أفراح الجنة والإمبراطورية

تدعوك للانضمام لشعبك، وصلوات كالي.

(٨-٦ ٥ . ٤)

على أي حال، يدرك محمدٌ طبيعةَ كالي الشبيهةَ بالحرباء. ويبلِّغ محمدٌ كالي بلهجةٍ ساخرةٍ، بأنه يعرف "إخلاص كالي الطويل له " (١١ . ٥ . ٤). لكن كالي لم يدرك مدى وضعه، وحذَّر بما فيه الكفاية إلى أنه ليس مرغوباً به من محمد، ويحاول أن يؤكد لمحمد أنه مخلصٌ وأن "إخلاصه قوي"، [و] نقي جداً (١٧ . ٥ . ٤). في هذه اللحظة يتدخل، مصطفى، الذي يعرف خطة كالي لقتل محمد، ويغير الموضوع ويحذِّرهما من خطر الجنود الحقيقي؛ ويبلغهما، "أن الجنود الإنكشارية الجائعة تحرق من أجل السلب، / ويتذمر من سيفه الكسول "(٢٢- ٢١ ٥ . ٤). ثم يأمر محمدٌ كلاً من كالي وعبد الله للذهاب وإبلاغ الجنود للجاهزية من أجل غزو رودس، والبندقية، وبودا، وإيطاليا. (٢٥-٢٣ ٥ . ٤).

بإضافة إلى ذلك، عندما يعرض جونسون شرور الأتراك / المسلمين، يقدِّمها غالباً عبر عرضه واحداً من أهل البيت مثل محمد، وكالي، وعبد الله، ومصطفى. وفي هذه المناسبة، يقوم محمد بالعمل لمصلحة

جونسون. ويفصح جونسون، من خلال محمد، أكثر التلميحات سخافة عن الإسلام والمسلمين:

أبناؤها الحقودون سيعفو عنهم برحمته،
من أجل تشكيل أساطيرَ جديدةٍ، يقدِّس جرائمَ جديدةً،
من أجلِ أن يمجِّدَ رقيق الخرافة،
ويملأ العالمَ بالحماقاتِ والدجلِ
وحتى تُخطط السماءُ مَن أجلِ تدميرِها،
وتغمرها الحربُ في شرِّ حلمِها.
(٣٧-٣٢ ٥. ٤)

ومن أجل تشديد الكره تجاه الإسلام بين الجمهور البريطاني، وإدامة سوء الفهم بأن الإسلام دين مزيف، كان على جونسون أن يمنح بعض التحريف. وعليه أن يقول أمام محمد حديثاً سخيفاً ضد الإسلام. ويتبرأ محمد من دينه ويشجب عرقه ويصفهم بـ عبيد الخرافة "ويبدو أن جونسون يشير إلى أنّه حيث تصل حدود الإمبراطورية الإسلامية، "يملأ المسلمون العالم بالحماقات والخداع"، وكذلك بالخرافة. وعلاوة على ذلك، آراء جونسون بالنبي محمد والإسلام أملتها عليه الأحكامُ المسبقةُ التي ورثها من خلال قراءته. وعلى مر التاريخ لقد كُره العرب لعدد من الأسباب، والأكثر تأثيراً بينها أن نبياً مزيفاً ضللهم وأن الإسلام دينٌ مزيف. ومقتفياً بذلك التاريخ، اعتبر جونسون محمداً دجالاً؛ ودينه زائف، وأتباعه دجالون وعبدةٌ للخرافة. وكما أوضح برنارد لويس، أظهر الأوروبيون في العديد من أجزاء القارة نفوراً غريباً من نداء المسلمين بأي اسم له إيحاءٌ دينيٌ، مفضلين مخاطبتهم بالأسماء الأثنية، وله غاية محددة للنيل من مكانتهم وأهميتهم وإرجاعهم إلى شيء محلي أو حتى قبلي. وفي العديد من الأماكن، أطلق الأوروبيون على المسلمين لقب السراسنة، والمور، والأتراك، أو التتار وذلك حسب الناس الذين

صادفوهم.[٥٢] ومهما يكن، يعتقد جونسون أن سلطة المسلمين، كسياط الله، محدودةٌ ولفترةٍ قصيرة. ويشير بحذر إلى أنه بما أن سلطة المسلمين قدمتها العناية الإلهية، يمكن أن تسحب منهم أيضاً: "وحتى تقرر السماء تدميرهم، / وتغمرهم الحرب في حلمهم الشرير". ولذلك، فإن رعب المسلمين محدود، عاجلاً أم آجلاً. ويشير فيتكوز إلى الفكرة القائلة بأن المسلمين سياط الله.

وهي الحجة النموذجية من الكتّاب المسيحيين الذين كانوا بحاجة أن يشرحوا بطريقة ما النجاح الباهر للفاتحين المسلمين. ولم ترق لهم فكرة النصر القادم من الله، وبدلاً من ذلك فُسِّرت نهضةُ الإسلامِ واتساعَ الإمبراطورية العثمانية كتأديبٍ إلهيٍ أو "سوطٍ" لمعاقبةِ المسيحيين المرتدين.

ولقد استند هذا التقييم لهزيمة المسيحي على سابقة توراتية: وسبق أن فسَّر الأنبياءُ اليهودُ المعاناةَ والهزائمَ لبني إسرائيل كعقابٍ إلهيٍ لخرقهم عهدهم مع الله.[٥٣]

وفي المشهد ٦، يقف محمد وعبد الله وحيدين على خشبة المسرح. وعندما أفشى ما في أعماقه من أسرار لمصطفى، لم نعرف أشياء عن طبيعة محمد فقط بل عن مصطفى أيضاً. وعلمنا أن محمداً يعلم بأن وزيره الأول ليس الشخص الذي قدَّم نفسه به؛ ويدعو كالي بـ"المتملق الوغد"

مازال كالي حياً، ويجبُ أن يبقى حياً حتى الصباح؟
تهاني ذلك المتملِّقِ الوغدِ الاضطرارية
ستلطخ انتصاراتي، وستفسدُ ذلكَ اليومَ.
(٣-١ ٦. ٤)

ويبدو أن محمداً وليس كالي هو المطَّلع جيداً على الظروف الجارية، السياسية والأهلية. وتشير هذه الأبيات أيضاً إلى أن محمداً يثق بمصطفى حتى على حياته. وعلى كل حال، يبلِّغ مصطفى محمداً أن "قائدين مخلصين، حسن وكارازر" يتابعانه "في متاهات الخيانة" (٦- ٥ ٦. ٤).

ويتناول المشهد ٧ مناجاة محمد لنفسه. ويكشف فيها محمدٌ حالته الذهنية؛ على الرغم من أنه ناجح "في الحبِّ والحرب"، ليس سعيداً "في نصره المزدوج" لأن وزيره الأول "خائن" و"عشيقته [أيرينه] خشنة" (٦-٤ ٤.٧). ونحن نعلم من بداية المسرحية أن كالي يتنبأ بأن أيرينه ستعتنق الإسلام من أجل الحب وخوفاً من الموت:

ستبدأُ حالاً المباراةُ غيرُ المتكافئة،
والتوقعاتُ الغامضةُ تتركُ وقعاً خفيفاً على البعد.
وكلُ متعة تُشرقُ عندَ اقترابها،
وكلُ خطرٍ يضربُ برعبٍ مضاعفٍ.
(٢١ -١٨ ١.٣)

مصطفى يوافقُ محمداً تنبئه:
ذلك الطغيانُ القويُ لصدرِ الأنثى
الخوفُ والحبُ، يدفعانها على القبول.
(١٣-١٢ ١.٣)

في هذه المرحلة الحاسمة من المسرحية، يصلُ محمدٌ إلى النتيجة ذاتها: يعتقد أن أيرينه تشجبُ دينَها وتعتنقُ الإسلامَ ليس حباً به ولا "المنطق" هو الذي أقنعها للقيام بذلك.

الطموحُ وحدَهُ هو الذي رماها بين ذراعي،
لم يقنعها المنطقُ، ولم أكسبها بالحبِّ
الطموحُ كان جريمتَها، لكنَّ الحماقةَ الخبيثةَ
دفعتني كارهاً وفوراً، أن أصدقَ الكذبة،
وأعبدَ الارتدادَ الذي أمقته.
(١١-٧ ٤.٧)

ومن المصادفات العجيبة هنا أن يحتقر محمدٌ أيرينه لارتدادها، في الوقت الذي نعرف فيه أنه كان يشجّعها على القيام به ووعدها

بـ"الإمبراطورية والحب". ثم يقر أن السعادة الحقيقية هي مع آسباسيا، "أواه السعادة! أنها حقاً مع آسباسيا "(٤٧.١٤). ويقدم حديث محمد نقطتين رئيستين. الأولى، الجميع وحتى المسلمين يشجبون ارتداد أيرينه. والثانية، السعادة هي دائماً مع امرأة فاضلة - آسباسيا - حتى بين الأعداء. ومهما يكن، فإن السؤال الذي يسأل نفسه: ماذا حدث بين المشهد ٥، "الجميلة التي لا نظير لها أسعدتني بقبولها، / ولتدع كل لسان يردد ثناء أيرينه " (٤-٣)، والمشهد السادس الذي يجعل جونسون يغيّر رأيه؟ ويحاول جيمس غراي أن يبرر هذا التغير عبر تأكيده، "هذا مفاجئٌ ووربما مفاجئٌ جداً، ونقطة تحول في مشاعر محمد نحو أيرينه والذي حصل مباشرة بعد ابتهاجه لنجاحه معها."[٥٤]

ولا أوافق تبرير غراي لأنه لا شيء حصل ليسبّب هذا التغيّر "المفاجئ" والحقيقة أن جونسون يريد أن يظهر لجمهوره أنه حتى المسلم يستطيع التمييز بين المسيحي الذي أسلم قناعةً وذلك الذي أسلم خوفاً أو بسبب الطموح الشخصي.

وفي المشهد ٨، يبلغ "القائدان حسن وكارازا " محمد ومصطفى نشاطات كالي، وأضافا بأن عبد الله مع كالي (٨-٢ ٨.٤) ولم يصدق مصطفى أن عبد الله واحد من المتآمرين. غير أن محمداً ليس مندهشاً لهذا الاكتشاف الجديد؛ وفقاً له، إن عبد الله قد انضمَّ إلى المتآمرين بسبب "سخطه " لكونه "أنكر على الحكومة خدمة المقاطعة "(١٠-٩ ٨.٤). مع أنه أمر حسن وكارازا أن يضعاه في السجن وأن يذيقاه مشاعر الموت الممل" (٢٥).

وفي المشهد ٩، المشهد الأخير في الفصل الرابع، يكشف كارازا سراً عن ماضيه؛ يخبر حسنَ أنه وقع أسيراً عند "الإغريق الجبناء" "وحكموا علية بالموت"، لكن "ديمتري الشجاع" أنقذه. وسأله حسن ما إذا كان "سيرد

الجميل" ثم ذكر حسن كارازا، "لا تدع الشك الضعيف يكبح اليد الكريمة، / لأن السلطة عندما تكون رحيمة لا جدوى منها؟" (٢٣ -٢٢ ٩ . ٤).

وحيدة على المسرح، آسباسيا تفتتح المشهد ١، من الفصل الخامس، بدعاء "للفضيلة الفعالة" من أجل أن "تمنحها التأثير المقدّس" (٥ ١ . ٥)، في تقرير "مستقبل ثروة بلادها" (٢ ١ . ٥).

في تلك اللحظة تدخل أيرينه.

ويبدأ المشهد الثاني بمشادة كلامية بين آسباسيا وأيرينه. ويظهر الجدال في هذا المشهد اعتداد أيرينه بنفسها، لأنها متهمة، وأبقت موضوع الارتداد مستمراً في المسرحية، على مستوى آخر مختلف. أيرينه، التي شجّعتها سلطتها الجديدة، تبلّغ آسباسيا أن الله ليس غاضباً من فعلها، وتبرره الطبيعة (٥-١ . ٢ . ٥)؛ واتهمت آسباسيا لكونها "تحسدها على عظمتها "(١٢ ٢ . ٥)، وتسخر من "تعجرفها وفضيلتها الخيالية "(١٥-٢ . ٥). وتدرك آسباسيا أنها لم تعد تناقش امرأةً مسيحيةً؛ وتشير إلى أيرينه كـ "شر" لأنها "ذهبت ابعد من اللوم "(٢٨-٢٣ ٢ . ٥)، وتذكرها أنه عندما "يهين الشرُ الوقحُ العدالةَ الإلهيةَ " لا يسمح الله بمروره من دون عقاب. و"سيتعامل معها جند الله بعقاب من عنده خالاً؛ وسوف "يختطفون المسمار المضطرم بيدٍ سريعة " (٢٥-٢٣ ٢ . ٥).

وفي المشهد ٣، يدخل ديمتري إلى المسرح ويقدّم فضيحة، مبلّغاً آسباسيا (ومن ثم الجمهور) كيف كشف عبد الله الخطة وأسماء المتآمرين إلى محمد؛ وهكذا "يعيش الطاغية الغني، /مصاناً من أجل أراضينا، سوط السماء "(٥-٤ ٣ . ٥). وقبل أن تغادر المسرح تستمع أيرينه، لهذه الأخبار السيئة، وترى فرصتها الذهبية للتخلص من آسباسيا وديمتري (١٩ ٣ . ٥). وعندما تسأله آسباسيا ماذا حصل، يبلغها ديمتري بأنه "ونحن ننتظر قرب القصر"، عبد الله "عرض كأس الحب [السم]، /ولما وصلت إلى شفتي تماماً صرخ /ودفعني إلى أن

أرميها". وفجأة، يبتعد عنا عبد الله ويعود حالاً ومعه جنودٌ؛ يلقي القبض على كالي ويدعه يهرب إما "رغبة أو بسبب الإهمال" (٤٠-٢٥ ٣ . ٥). وبشكل واضح، هروب ديمتري إشارة بأن كارازا قد وفى بقسمه فأنقذ حياة ديمتري.

وتتناول الأبيات الأولى من المشهد ٤ مطالبة عبد الله بآسباسيا؛ معتقداً أن ديمتري قد انتهى وكالي قد أصبح في السجن، ويستخلص عبد الله أن آسباسيا أصبحت له.: "وأخيراً الجائزة لي" (١ . ٤ . ٥). ويفاجأ، أن ديمتري يطلبه للمنازلة، " تقدَّم، ومُتْ بتفاخرك المهتاج "(٧. ٤ . ٥). ومع ذلك، تطلب آسباسيا من ديمتري أن " يغمد سيفه"، وتشجعه على الهروب. ولمعرفتها أنه لا يمتلك القوة ولا الشجاعة لمواجهة ديمتري، وآخذاً بنصيحة آسباسيا، ينسحب عبد الله؛ وهو، على كل حال، يحذِّر ديمتري، " تنتظر السلطة في تركيا ندائي"، (٢٤ . ٤ . ٥)، ويأمره ديمتري أن يغادر من دون آسباسيا .

وفي المشهد ٥ تتابع أيرينه خطتها للتخلص من ديمتري وآسباسيا؛ وتأمر ميرزا أن "يدع السلطان /يرسل حراسه لإيقاف الخونة " (٣-٢ ٥ . ٥)، وتعترف بأنانية فعلها الذي "سيسعد السلطان"، ويقّوي "ثقته" بها، و"يثبّت حبُه" لها (٦-٥ ٥ . ٥). في هذه الأثناء، يطلب ديمتري من آسباسيا " استغلال... اللحظة السعيدة " لتهرب معه، وألا " تظل تصارع مع الإرادة الأبدية " (١٦، ٨ . ٧ . ٥ . ٥). وعلى كل حال، تحاول أيرينه أن تؤخِّر رحيل ديمتري وآسباسيا من أن أجل أن تُمكن جندَ السلطان من إلقاء القبض عليهما . ولذلك، توبِّخُ ديمتري لحثه آسباسيا على الهروب معه.؛ وتدعي أن آسباسيا أجبنُ من أن تهرب، وتحتاج إلى مزيد من الوقت "لتستجمع قواها"(٢٥ . -٢٠ ٥ . ٥). وتوافق آسباسيا على الهروب مع ديمتري، وليس لديها أي أمل بإقناع أيرينه على الهروب معهما، ولكنها تطلب من أيرينه أن "تترك العبودية، والإثم، والعار خلفها"(٣١ . ٥ . ٥).

لكنَّ أيرينه وصلت إلى نقطة العودة، وتبلغ آسباسيا بأن "روحها تصغي إلى صوت " طموحها الشخصي، وأن الفضيلة عندها قد اختفت (٣٢. ٥.٥). وفي هذه اللحظة يحاول ديمتري أن يقنع أيرينه بالهروب معهما عبر تذكيرها بأنها ما زالت تمتلك حرية الخيار بين "السلام والعذاب" و"الشرف والملامة"، وبين" الجنة والنار" (٣٨- ٣٧ ٥.٥). ولذلك، يشجعها على اتخاذ قرارها لأن الوقت لإنقاذ روحها لم يفت بعد:

قم بخيارك، لأنَّ إمكانيةَ الخيارِ ما زالت ممكنةً
وتدعوكَ السماءُ اللطيفةُ، وتمنَحُكَ الرحمةَ
تُمسكُ بيدها كي تعيدك إلى الحقيقة.
(٤٧-٤٦ ٥.٥)

أيرينه، لديها شيء ما شرير في ذهنها، تحاول إقناعهم البقاء أطول حتى يصل جنود السلطان لإلقاء القبض عليهم.

ابقَوا لحظة أخرى، وتسودُ الحقيقةُ العامةُ
ستلقي ضوءاً لا يقاوم على روحي.
(٤٧- ٤٦ ٥.٥)

وفي هذه اللحظة، ديمتري، الذي يبدو أنه منقذ للأسرى، يمسك بيد أيرينه ويحاول أخذها معهم بالقوة. ومازال ديمتري وآسباسيا يعتبرانها مسيحية. متبعاً تعاليمه المسيحية أن "تمنع السماء الإسراف في الحياة، / ودع نوعاً من الرغبة الجامحة تنهي المنافسة"، ويطلب ديمتري من السيدتين أن تلحقاه: " وأنتم أيها الأسرى، اتبعوني إلى الحرية " (٥١- ٤٩ ٥.٥).

وعلى الرغم من حضور ديمتري المختصر في هذا المشهد، لكنه حاسم. وإدخال ديمتري في الحدث عند هذه اللحظة، سمح لجونسون إنجاز العديد من النقاط. أولاً، مكنت جونسون من تطوير جداله ليثبت أن لدى أيرينه حرية الاختيار، مثل آسباسيا وديمتري الذي نفذاها.

وثانياً، تظهر صعوبة "الأسرى المسيحيين". ثالثاً، مكّنت جونسون من تجريد أيرينه من تعاطف الجمهور الوجداني معها. ولذلك، وضعت أيرينه في موقف مثير للشفقة. وهنا يبدو أن جونسون يوحي أن الارتداد يقتضي رفضاً عاماً للمسيحية دون أي ضغوط ومع إدراكه ما يتضمنه فعله أو تصريحه ذلك. وهكذا، الارتداد، إلى حدٍّ ما، ليس خيانة ضد الله ولكنه خيانة ضد الجمهور المسيحي، أيضاً.

و أيرينه، تتصرّف كـ"ملكة تركيا"تطلب الاحترام وغاضبةٌ من سلوك ديمتري الفج؛ وتأمر عبيدها أن يدعوا السلطان لإنقاذها. وفي نهاية المشهد يتوصل ديمتري وآسباسيا إلى النتيجة أن أيرينه قد اختارت الدين الآخر. وآسباسيا على كل حال، وقبل أن تغادر مع ديمتري، ترغب أن تتوب أيرينه عن ذنوبها:

وعند، سلطة الإمبراطورية الحقيرة
سيطارِدُ المرضُ أشباحَ الطموحِ،
يمكنُ أن تحضرَ التوبةُ إلى سريرِك الحزينِ،
وتنقلَ صلواتِك الأخيرةَ إلى السماءِ الرحيمةِ.
(٥٩-٦٢ ٥.٥)

ومن الواضح أن أيرينه قد تركت زملاءها المسيحيين، وبلدها، وأخيراً دينها.

ويتناول المشهد ٦، مناجاة أيرينه لنفسها؛ ويبدو أنها تعاني إحساساً بالعار لضعفها وتشكّك بحكمة خيارها. ويبدو أنها نادمة على قسوتها مع آسباسيا وديمتري، ويبدو أنها تحسدهما. ولكنها خرجت من مناجاتها بحلم جديد: "متع جديدة في القصر". وذلك لا يشير إلى أن أيرينه قد تابت:

مقابلَ الرأسِ الذي تحميه البراءةُ،
الخبثُ الماكرُ يرمي سهامَه عبثاً؛

أرجعتْها للوراء أنفاسُ السماء
وربما حتى الآن العشاقُ غيرُ مطاردين
يقفزون فوقَ الموجِ المتألِّق. اذهبْ، أيها النباحُ السعيدُ،
وستبقى حمولتُك المقدَّسةُ القوةَ الشديدةَ.
والسماءُ المبتهجةُ ستبثُّ كلَّ أشعتها
لتزيِّن نصرَ الفضيلة المظفَّرَ.
بينما أزال غيرَ أليفةٍ مع جرائمي
ومنقلبةً على أفكاري، وأرتجفُ وحيدةً.
كيف تغيرتُ؟ وكيف أخيراً قامت أيرينه
هجرت متعَ ممارسةِ الجنس،
وسعيدة لتفتشَ عن كنوزِ الذكرى،
وتنفق لحظاتِ حياتها البريئة بأخرى جديدة!
هيا نبحث عنْ متعٍ جديدةٍ في القصرِ،
حتى يدعونا الإجهادُ الناعمُ كي نستكينَ.
(١٨-١ ٦١. ٥)

ومثل التغيير الذي ألمَّ بموقف محمد في الفصل ٤، المشهد ٧، تغيّر أيرينه مفاجئٌ، أيضاً. وبشكلٍ واضحٍ ويجعل جونسون أيرينه تتفّوه بهذه الكلمات، كمرتدة، وتشعر بتأنيب الضمير لأعمالها الشريرة. ويمكن أن يقبل الله ندمها، لكنها ما زالت مستمرة في العقوبة التي وصفها جونسون بسبب ارتدادها في هذا العالم.

يمثل المشهد ٧ نقطة التحول في حياة أيرينه. وبكلمات أخرى، تعرض نتيجة اكتشاف المؤامرة مطولاً بينما يتحرك الحدث نحو موت أيرينه. واغتاظت أيرينه بشدة على الادعاء، رافضةً الاعتقاد أن يكون شخص ما قادراً على هذه الأكاذيب. ويطلق مصطفى على أيرينه لقب "الكذبة الجميلة"، وتتصرف أيرينه وتتحدث كملكة للمسلمين، وتدعوه بالعبد –

"لقد لقن عبدي لغة الأوامر!" – وتحذره من التصرف لأن هناك الآن "أمل بعفوٍ ثانٍ "(٤-٢ ٧ ٠ ٥). ويريد جونسون أن يظهر بأن الإسلام أولاً وقبل أي شيء هو قوة عسكرية والذي يعطي أيرينه فرصة لإبراز سلطتها، والذي تُحققُ من خلالها الاحترام والخوف من الجنود والخدم المسلمين. وبالنتيجة، الإسلام يتجسد في السلطة تقريباً، والذي يميزها عن زملائها الإغريق. ومهما يكن، يرفض أن يراها إلا خائنة تورطت في مؤامرة لاغتيال السلطان. ومصطفى، على كل حال، يرد الإهانة بإهانة مثلها؛ ويتهم أيرينه لأنها متورطةٌ بمؤامرة ضد محمد:

الذي يُتهمُ بالإثم؟
يطلبُ من قلبك؛ أن يصغي إلى صوتِ الضميرِ
المتهمُ المجرمُ يجلسُ مغتاظا متباهياً
وذلك يوردُ خدودَك، ويرقِّي مظهرَك،
ولا تُنتهك على هذه الصورةِ كرامةُ الفضيلةِ.
(١١-٧ .٧ ٥)

أيرينه واثقة من براءتها من أي خيانة ضد محمد، وتعرف أن السلطان سيطلق سراحها؛ وجدت العزاء في الاعتقاد أن السلطان سيصدقها إذا عرف الحقيقة: " السلطان هو قاضيٌ "(١٢-٧ .٧ ٥). مع أن مصطفى يبلغها أن " أملك أصبح من الماضي" و"سادت العدالة " لأنك تعرفين كل من كالي وديمتري. ومرة أخرى، تدعوه أيرينه بالعبد، وتقر أنها تعرف كلا المتآمرين. وأضافت بأن السلطان يعرف" حقيقة أيرينه" (١٩-١٦ .٧ ٥). ويبلغ مصطفى أيرينه بتهكم أن السلطان يعرفها:

ويعرفُ كيف يقودُ الارتدادَ إلى الخيانة –
ولكنني لست القاضي –
أترفع عن ذلك وأغادرك.
(٢٢-٢٠ .٧ ٥)

ويسمع الجمهور صوت جونسون يتردد صداه في تصريح مصطفى لأيرينه. حيث يعتبر جونسون الارتداد مساوياً للخيانة. وفي الجوهر، كل من كالي وأيرينه مرتدان؛ الخطيئة الأولى ضد الدولة، والخطيئة الثانية ضد الدين. ولذلك، يستحق كلاهما العقوبة. ولقد أوضح ليفينغستون بأن " كالي وأيرينه يظهران الارتداد، على الدين والدولة والذي لا يتسامح بهما جونسون".[٥٥] بالنسبة لجونسون، إن مفهوم الخيانة غير محدود بالقضايا العسكرية أو السياسية: وله أيضاً بعدٌ ثقافيٌ وروحيٌ، إنه شكل من الخيانة – الطريقة نفسها رفضٌ مفتوحٌ للمعتقدات الأساسية للمسيحية من المسيحي وهو سلوك خيانة.

والمشهد٨ هو لحظة "الإرادة الأبدية"، كما تنبأ ديمتري في المشهد ٥. يدخل حسن وكارازا مع بكماء ويلقون حبلاً فوق رأس أيرينه ويأمرون مرافقتها بالمغادرة لكي ينفذوا حكم الإعدام الذي أصدره السلطان بنفسه. ويطلب من أيرينه بأدب أن "تجهز نفسها للموت". ولكن أيرينه، حتى هذه اللحظة تعتقد أنها لا تتحمل أي شيء بخصوص المؤامرة، وتأمر حسن أن يغرب عن وجهها فوراً (٦– ٣. ٨. ٥). وتتحدث بشكل غير رسمي، مستخدمة ألقاباً، لطخات عنصرية، وصوراً مسبقة أكثر من كونها إشارات مباشرة إلى مصطفى وحسن. ومن خلال أيرينه، يشير جونسون إلى هؤلاء المسلمين كحيوانات ووحوش:

حبلُ حدادِك، وكلابُ موتِك
اغربوا بسرعةٍ عن ناظري أيتها الوحوشُ المشؤومة.
(٦–٥. ٨. ٥)

ونعلم أن التخيل يجعل الفكرة أكثر قوة ويمكن أن تغذي غضب الجمهور. ونجد أمثلة تخيلية في كل فصل من مسرحية أيرينه تقريباً. ويستخدم جونسون صوراً للحيوانات، والوحوش والبهائم بالتوافق مع الصورة السلبية للمسلمين من القرون الوسطى وإلى الآن. وصور

جونسون عن المسلمين كحيوانات، و"كلاب"، و"وحوش"، تتطابق مع الفكرة الشائعة في القرون الوسطى. وهنا، بوضوح يستخدم أيرينه لنقل هذه الصور النمطية المسبقة. ونقابل مصطفى وحسن، من خلال مسيحي غاضب ومدان. وتراكمت وصمات العار على المسلمين لتشويه تصورنا. وأيرينه وسيلة لخلق صور في أذهان الجمهور. بالنسبة للجمهور المسيحي، المسلمون كلاب ينبغي احتقارها وازدراؤها. وأنهم قوةٌ شريرةٌ؛ ولذلك، لم يعودوا بشراً ينبغي احترامها.

ثم يبلغ حسن وكارازا أيرينه أنهما هنا من أجل أن "يعاقبوا، وليس إصدار الحكم"، وهم " رسل الموت "عيَّنهم السلطان ذاته"، والذي علم بالاعتراف من "غرفة أيرينه، / هو المكان الذي حدده سيده من أجل تنفيذ حكم الموت "(٣٥-٢٩. ٨. ٥). ثم توسلت إليهم أن يأخذوها إلى السلطان. ويدخل عبد الله في هذه اللحظة الحرجة. وفي هذا المشهد، نرى أيرينه وهي في الحدث تدافع عن موضعها ومحمد، ولذلك تصف نفسها بالمرتدة غير المخطئة.

ويساعدنا المشهد ٩ التالي على معرفة أعماق عبد الله اللاأخلاقية. ويصرِّح في بداية المشهد عن أسبابه للتخلص من أيرينه بسرعة. ويرى عبد الله أنه بغياب أيرينه سيحقق شيئين مباشرة؛ أولاً، سيتخلص من الشاهد الوحيد المتبقي على إثمه، وثانياً، سيحصل على السلطة.

لم يفقد كلَّ شيءٍ، عبد الله، انظر إلى الملكة،
انظر إلى الشاهدَ الأخير من جريمتك وخوفك
تلبس ثيابَ الموتِ ستموتُ وتصبحُ عظيماً.
(٣-١. ٩ ٥)

ويورِّط عبد الله نفسه؛ يعرف أن عمله شرير، لكنه أناني ولا يهتم مطلقاً. وأن موت أيرينه محتوم بالفعل. ويبدو أنه غير مكترث بنفسه ولا بمن سيؤذيه على طول. ولذلك، يحث عبد الله كارازا أن ينهي العمل

بسرعة؛ وإلا، إذا تمكنت أيرينه من مقابلة السلطان، ستغير رأي السلطان "ويمكن أن يدمر لسانها المسموم عبد الله" (١٩- ١٦٠.٩.٥).

تدرك أيرينه الآن أنها ما عادت تتعامل مع شخصيات مستقلة. والبدء بالبيت ٢٠، بدأت أيرينه تتوسل جدياً من أجل حياتها، طالبة أولاً فرصة من أجل الاستماع إليها - "اسمعوني فقط، ولا تخافوا مني "- ولدى إدراكها بأن موتها بات محتوماً، تتوسل من أجل حياتها: " دعوني أبقَ حية فقط، كدسوا بلاء فوق بلاء علي"، أو ضعها "مع القتلة في أقبية السجون"، أو اطردها " إلى شاطئ لا طريق إليه"، أو فقط " دع العار والسمعة السيئة تلاحق"، أو "دع إنهاك العبودية، ودع الجوع يعضها " (٣٧-٥.٩.٣٣). وفي هذه اللحظة كان شعور عبد الله بالانتقام قد بدأ؛ وأمر حسن وكارازا أن يسرعا، "بسرعة من أجل إعدام المتهم؛ / اقتل، واكتشف وقتاً أفضل للشفقة " (٤٤-٥.٩.٤٣). وعلى كل حال، تستمر أيرينه في توسلها؛ وتلتمس من" أجل ساعة " ثم " لحظة"، لكن كارازا لا يعطيها وقتاً لتجهيز نفسها للموت: "لا أوافق على منحك الصلاة - ولا أتجرأ على الاستماع"، وهنا، يتبع كارازا اعتقاد جونسون أن الشخص المرتد يذهب إلى جهنم. وعدم إعطائها الفرصة في تطهير روحها، يأمل جونسون أن تدخل روحها جهنم. وهي مرتدة، ومكانها الطبيعي هو جهنم. وبدلاً من ذلك، يعدها كارازا أن عذابها قصير وأصبحت أيرينه أكثر رعباً (٤٩-٥ ٩.٤٥). ومع ذلك، تعبّر أيرينه في حديثها الأخير عن الخوف من اللعنة الأبدية وتدعو السماء أن تسامحها:

عذابٌ لا يُوصف!
الإثمُ والقنوطُ! أشباحٌ شاحبةٌ، تكشّرُ حولي،
أواه، أسمعُ صلواتي! واقبلي، كلَّ الشفقة أيتها السماءُ،
هذه الدموعُ، وهذه الغصاتُ، هي المتبقيةُ من الحياة،
ولا تدعْ جرائمَ هذا اليومِ المقيتِ

يقعُ عبؤه على روحي. أواه، الرحمةَ! الرحمةَ!

(٤٩-٥٥ . ٩ . ٥)

يبدأ عبد الله المشهد ١٠ بمناجاته لنفسه حول مستقبله. ويرى نفسه - بعد موت كالي وأيرينه بشكل خاص، وبعد رحيل ديمتري - " كمحبوب السلطان " (١-٤ . ١٠ . ٥). وذلك الحين، يبدو حسن وكارازا أنهما محبطان بسبب عملهما، ويتساءلان كيف ينقلان خبر موت أيرينه إلى السلطان (٨-١٢ . ١٠ . ٥). وينصحهم عبد الله أن " يثيرا جرائمها "، أظهرا " طاعتكما له " ولا تذكرا اسمها (١٣-١٥ . ١٠ . ٥). وعندما يسأل كارازا لماذا "يطلب صمتنا؟" يبرر عبد الله طلبه:

ربما أن حماسي ضارٌ جداً وخان حكمتي؛

وربما حماستي زادتْ على مهمتي؛

وربما لن أتنازلَ عن الدفاعِ عن قضيتي؛

أو أتجادل مع العبد الذي أنقذَ ديمتري.

(٢٠-٢٣ . ١٠ . ٥)

وفي نهاية المشهد ١٠ يأتي السلطان مع مصطفى.

وفي المشهد ١١، ما زال محمد غاضباً، ويسأل عن أيرينه. ويدعوها "خائنة الأمانة الجميلة " و" الأذى المبتسم" (١-٢ . ١١ . ٥). وأبلغه حسن أن أمره قد نفذ، وأن "أيرينه الآن صلصال لا حياة فيه"(٣-٤ . ١١ . ٥). وبدل أن يبدو سعيداً، جن جنون محمد لكونه لن يستطيع أن يعذبها حتى الموت بنفسه.

حماسُك الطائشُ يسلبكَ الادعاءُ بالعدالة،

وأنَّ الانتقامَ المخيبَّ للرجاءِ يشتعلُ عبثاً؛

جئتُ لمضاعفة العذاب بالتأنيب،

ولأضيفَ أهوالاً في وجهِ الموتِ. (٥-٨ . ١١ . ٥)

ومن العجيب، أن محمداً لا يتوقف لأي وخز ضمير أخلاقي بما ينوي القيام به. وبرأيه هو على حق تماماً. ولم يمنعه جمال أيرينه من إصدار حكم الموت عليها. وبالنسبة لمحمد إن جمال أيرينه الخارجي هو الذي جر كل الويلات ولا يمكن فصله عن كونها امرأة غير مخلصة له.

في المشهد ١٢ ينضم ميرزا إلى المجموعة، مسلّماً "رسالة متأخرة من أيرينه" والتي يعتبرها محمد "شرك آخر ناعم يغويه إلى التدمير"(٤، ٢٠٢ ١. ٥). ويكتشف محمد في هذه اللحظة أن أيرينه كانت بريئة وقتلت ظلماً. ويحاول محمد أن يسوّغ الوضع المتناول. ويبدأ في إظهار بعض إشارات تأنيب الضمير. وبشكل واضح، لقد تجاوز خط غير خفي ودمر "براعة السماء" ويلوم حسن وكارازا:

لم تكن مذنبة إذاً! وهل غضبي الطائشُ
قد دمرّ صنيعُ السماء الأجملُ!
حكمتُ عليها بالموت مِن دون شفقةٍ ولم تسمعْ
وسطَ توسلاتها لي!
أنتم عبيدُ الوحشيةِ، وأنتم أدواتُ الغضبِ.
(٢٢-١٨. ١٢. ٥)

ويُقسم محمد بشكل مهيب على أن ينفذ خطته. وأن استخدامه لكلمات من قبيل "السماء"، و"الجلالة"، و"المقدس" يفترض أنه يقدم نفسه كشخص ينفذ العدالة العامة، كسوط للشر، أكثر من كونه الشخص الذي يبحث عن الانتقام. وكإشارة على الحزن على موت أيرينه، محمد جاهز " للتخلي عن صولجان السلطان "(٢٣- ١٢. ٥).

وفي هذه الأثناء، يحاول مصطفى أن يخفف من "الحزن غير المجدي" لمحمد وذلك عبر حثه لنسيان كل ما يخص أيرينه والألتفات إلى " الهجوم والحرب"، و" لتقد جندك الظافرين حول العالم" (٤١-٤٣. ١٢. ٥). ومحمد، الغارق في وضعه الذي وجد نفسه فيه، يعترف بأنه لم يعد بعد:

يتوهجُ من أجل السمعة أو السيادة؛
والنجاحُ والغزوُ صوتُهما فارغٌ الآنَ
تأنيبُ الضميرِ والألمِ يقبضانِ على صدري
(٤٥-٤٣ . ١٢ . ٥)

ويأمر أن يُقتَل كلٌّ من كارازا وحسن، ولكن قبل تنفيذ الحكم، يعلنان براءتها ويصر حسن بأنه "سمعها، وتعاطف معها، وأراد إنقاذها"، ولكن " عبد الله ساقها / لمصيرها النهائي، وأسرع إلى هلاكها " (٦٢- ٦١، ٥٩ . ١٢ ٥). ورداً على ذلك، غضب، محمد، لاكتشافه الجديد، وأمر عبد الله

كن عادلاً أيها العبدُ، و لتكن عادلاً، كن قاسياً،
اخترعْ أدواتِ تعذيبٍ جديدةً، تذيقُ كلَّ الغصاتِ
يبتلي بكل ما تستحقه الخيانة،
والتي قتلتْ بريئاً والتي اقترفتها .
(٧٦- ٧٣ . ١٢ . ٥)

وفي المشهد ١٣، آخر مشهد في المسرحية، يحاول مصطفى أن يكتشف سبب تأخر ميرزا في تسليم رسالة أيرينه. وفي الجواب، يبلغ ميرزا مصطفى أنه ألقي القبض عليه من "عصابة من الإغريق"،، "أطلق سراحه ديمتر " (١١-١٠ . ١٣ ٥).

وينطقُ مصطفى آخرَ أبياتٍ في المسرحية.
ومن المؤكَّد أن سقوطَ العظمةِ ارتفعت على الجرائم،
وهكذا يُثبتُ كلَّ عدلِ السماءِ المدرك.
عندما يتهللَ الإثمُ المتكبرُ بالفرح غيرَ التقيِّ.
سيدمِّرُ الخطأُ، أو الحادثُ يهدمَ؛
الرجلُ الضعيفُ مع الغضبِ الخاطئ يمكنُ أن يرميَ السهمَ،
لكنَّ السماءَ ستوجِّهه إلى قلبِ المذنبِ.
(١٥- ١٠ . ١٣ . ٥)

ويحاول مصطفى في حديثه الأخير أن يوضح العلاقة حول النهايات السماوية والنهايات الدنيوية. وحقاً، هذه الأبيات تلخص تاريخ أيرينه، مآثرها، ونجاحها، وهدفها، وفشلها. وحسب درس جونسون الأخلاقي، القائم على التعاليم المسيحية، إرادة الإنسان وحدها لا يمكن أن تقوده إلى نهايات نبيلة؛ وحدها إرادة الله هي التي تفعل ذلك. ومن ثم، إن قبول الإنسان الله ليس من عقل الإنسان، لكن الله يهدي عقله وتجعله إرادة السماء يفعل. ولذلك، لا تظهر الأحداث في مسرحية أيرينه لأن الشخصيات - المسيحية والمسلمة على السواء - قد قررتها، ولكن ببساطة وهم يتبعون إرادتهم الخاصة، لم ينفذوا أبداً إرادة السماء. كما أوضح واينغرو،

" الإثم المتكبر"، و"الفرح غير التقي " هي، بالطبع، من أفعال أيرينه. وتشير "الأخطاء"، و"الحوادث " إلى الاتهام الكاذب لها بالخيانة لمحمد، والفشل في إيصال رسالتها إلى محمد، والنتيجة قتلها.

ويصدّق البيتان الأخيران على المفارقة أن العدالة السماوية تستعمل الظلم البشري: وفي هذا المثال، على الرغم من أن أيرينه غير بريئة بالجريمة المتهمة بها، مذنبة بخطأ أكبر، وأن العقوبة المعدة لشخص ما يمكن أن تخدم الآخر.[٥٦]

وفي الخاتمة، إن العناصر الشرقية في أيرينه لا تظهر أي اختلاف في التصورات والمعتقدات عن الإسلام، ومؤسسه، والمسلمين، وثقافتهم ونظامهم السياسي منذ الكتابات الشرقية الأولى. واستمر جونسون وسلفه كلاهما في اتباع الهجوم العنيف التقليدي والمتحامل على الإسلام ومؤسسه. ومازال المسلمون يقدمون في أيرينه قساة، وفاسقين، وأعداء خطرين؛ والإسلام دين زائف، وان مؤسسه مشعوذ. وفي أيرينه، يمزج جونسون بين الأسطورة والواقع في تناوله للإسلام والمسلمين. وسواء

أكانت الشخصيات المسلمة، ومعتقداتها وممارساتها، أم المحيط نفسه، لا يبدو أن جونسون قام بمحاولات جدية لإظهار الشرق كما كان حقيقة. وحتى لو صدقنا ما صرَّح به جونسون في أكثر من مناسبة أن سبب كتابته الوحيد هو كسب المال، يجب ألا ننسى، حيث أصبح جونسون منشغلاً أكثر بكتاباته، وأخذت كتاباته الشرقية تخدم وظيفة مهمة أخرى. وقدم صوراً منفرّة عن الشخصيات الشرقية، والتي لا مصداقية لها بسبب إقراره بإنسانيتها المختلفة. وعلاوة على ذلك، يصور جونسون بشكل خاطئ المعتقدات والممارسات الشرقية، ويترك اختلافه الذي يمنعه عن رؤية الإسلام والمسلمين على حقيقتهم وعالمهم، العالم الذي لم يفشل يوماً في تحريض قوة الخيال. وبالفعل إن العناصر الشرقية وكل شيء يقوله عن الإسلام في مسرحية أيرينه ليست من مصادرها الأم، ولكنها من إبداع جونسون.

وعلاوة على ذلك يمكننا القول إن آراء جونسون عن الإسلام في أيرينه ليست جديدة ولم تطور بشكل جيد. ويبدو أنه يتلاعب بالكلمات التي لها دلالات شرقية - "بربري"، "الشهوانية"، و"الخيانة"، و"عديمو الرحمة"، و"كفار"، و"الخرافة"، و"الجهل"، و"متحجر القلب"، و"قساة"، و"التدمير"، و"دوني"، والاسم المتكرر للمسلم الطاغية - ولكنه بالتأكيد لم يبحث المعاني العميقة أو دلالاتها، لكشف أهميتها في السياق الشرقي. ويعتبر موقف جونسون في أيرينه في أحسن حالاته مبّهم ومتشظ. وليس مدركاً للإسلام سوى أنه طابع يمكن أن يلازم أيرينه في بيئة شرقية، وأسماء، وطاغية مسلم مفترض.

وفي خياره لقصة أيرينه، إذاً، جونسون كان يستغل السخط العام. في أيرينه، يؤكد جونسون على الشخصيات الشرقية والدين أكثر من البيئة والعادات الغامضة تماماً. ويقدم جونسون محمداً، السلطان القاسي، وشغله هو " اضطهاد الجنس البشري"، "أولاد الجشع"، و"الذئاب

التركية"، و"عبدة السلطة"، والذين أخمدوا "غضبهم، وملوا رغبة القتل".
ومن أجل أن يجعل مسرحيته أكثر شعبية، كان على جونسون أن يبتعد كثيراً عن التاريخ؛ ولذلك يُصوِّر محمد كمعاد للمسيحية. حيث يعرض محمداً كشخص قاسٍ في المسرحية: "كسوطِ الله" والذي عيَّنته الآلهة لمعاقبة أخطاء أعدائه. ولا يوقف حربه حتى يترك كل المسيحيين دينهم ويعتنقوا الإسلام: " و"حتى تبجِّل كل أمة القرآن / ويرفع كل متضرع عينه إلى مكة."

ويظهر ضيق أفق جونسون وعدم تسامحه مع الثقافات والأديان الغريبة حقيقة أن رؤيته للشرق تعاني "إمبريالية الخيال": ويظهر جونسون بوضوح العديد من إشارات التمييز الديني العنصري، ويعرض مشاعر التفوق الثقافي على المسلمين / الشرق. على سبيل المثال، أظهر جونسون لجمهوره تفوق المسيحية على الإسلام. وقدم جونسون جدالاً لاهوتياً بين أيرينه وآسباسيا قبل حوارها مباشرة والذي عرض فيه الإسلام كدين مزيف والمسيحية وحي الله الحقيقي.

يمكن أن يكون موقفنا قد تغير في القرن الواحد والعشرين، ولكن في عام ١٧٤٩ الذي كُتبت فيه المسرحية، كان كهذا تمييزاً شائعاً. ولا نستطيع لوم جونسون على عكس المواقف السائدة في عصره. ولأننا قلنا ذلك، لا يبرأه ذلك تماماً؛ وهناك أمثلة عديدة في أيرينه تظهر عدم تعاطفه مع الإسلام والمسلمين. وتصويره للإسلام والمسلمين قائم على تحيز شائع وتجاهل مقصود.

وعلى الرغم من أنه يجب أن نبذل كل جهد لقراءة أيرينه بعين المشاهد في القرن الثامن عشر، ونحن ملتزمون بربط المسرحية بمعتقدات، وقيم، ومواقف عصرنا. وتقدم لنا شخصيات محمد، وكالي، وأيرينه، وآسباسيا، وآخرين الفرصة الأفضل لكشف الإختلافات بين جمهور القرن الثامن عشر والاستجابة العصرية للمسرحية. وأرجو من

القارئ أن يتوقف وينظر إلى شخصية محمد والإسلام التي يسخَرُ منها. كانت الصورة النمطية الساخرة من المسلمين شائعة في الأدب البريطاني، وبشكلٍ خاص "المسرح الشرقي" لأنها عكست وجهة النظر القائلة إن الإسلام دين زائف، المسلمون عنيفون. ويركز الانحياز العرقي في أيرينه على محمد لأنه مسلم وعلى أيرينه كمسيحية بيضاء. ولقد سبَّب التوتر الديني والعرقي التعصب والتفاوت. ولو كتب جونسون مسرحيته أيرينه الآن، من المحتمل أن يُتهم بالتحريض على الكره العنصري.

إضافة إلى ذلك، يقدم جونسون في أيرينه، لجمهوره صورة يرغبها عن الشرق: شرق مملوء بالخيانة، والوحشية، وعقائد مزيفة، شرق دمَّر بقواعده الخاصة ودينه. ويفضح شرور الشرق كالجشع، والرياء، والخيانة/الغش، والأكثر أهمية والدين الزائف؛ وحقق ذلك من خلال شخصياته المسلمة في المسرحية مثل كالي، وعبد الله، وبالطبع، محمد. ويمكننا الجدال إن هذه الشرور عالمية بطبيعتها، ولكن جونسون لا يقدمها كمميزات جوهرية للشخصيات المسلمة بل إنها غير موجودة عند المسيحيين. ومن جهة أخرى، يعرض جونسون لجمهوره شخصيات مسيحية فاضلة مثل ديمتري، وليونتس، وآسباسيا، إلا أيرينه. وتتصف هذه الشخصيات بقيم الصداقة، والإخلاص، والشرف، والبسالة، والدين الحقيقي. وقيامه بذلك، يريد أن يؤكد جونسون أن هذه الشرور مرتبطة بالشرق والإسلام، والفضيلة مرتبطة بالغرب والمسيحية. وهكذا، يرى جونسون الصراع اليوناني/ التركي كحرب بين "المسلمين"البربر" و"الطغاة" الذين "ينتهكون معابدنا، وحرمة مقدساتنا"، مع المسيحيين المتحضرين "الحكماء"، و"المتفوقين". ولذلك، يصبح الإغريق مثال الحضارة الغربية المسيحية، والإمبراطورية العثمانية مثال الحضارة المسلمة البربرية. ومن ثم، قسَّم جونسون العالم بين "نحن" المتحضرون وغير المتحضرين "هم".

وفي كتاب حياة جونسون، ينقل بوزويل لنا بأن جونسون قال مرةً، "هناك هدفان للفضول، -العالم المسيحي، والعالم المحمدي. وكل البقية يمكن أعتبارها بربرية"[٥٧]. وفي كتابه الفكرة الدينية عند صموئيل جونسون، يناقش تشتر أف. تشابين، الاقتباس أعلاه، ويوضح وأن "كلمة 'فضول' تلخّص بشكل أكثر دقةً موقف جونسون من الإسلام، وفضول جونسون خالٍ إلى درجة كبيرة من التعصب الأعمى أو التحيز. وهو يريد أن يفهم المحمدية، لا أن يسجل نقاطاً في النقاش ضدها".[٥٨] ويبدو أن تفسير تشابين ناتج منطقياً عن تعبير جونسون الذي لا لبس فيه حول فكرته عن الإسلام كهدف للفضول. وبالنسبة لتفسير تشابين الذي لا أوفقه بشدة للأسباب التالية. أولاً، ان الأقوال والأحاديث تظهر أن هذا أمر مستحيل. وعلى عكس تأكيد تشابين، في أيرينه، يقدم جونسون الإسلام كتهديد أو خطر على المسيحية، كدين عنف، وتعصب، وشبق يدافع عن الحرب العدوانية والتدمير في هذا العالم. في أيرينه، يعرّف جونسون المسيحية كمرادف للتسامح، واللطف والانفتاح، بينما يعرّف الإسلام /المسلمين بعبارات مناقضة. وإذا أخذنا تصريح تشابين، " هذه المسرحية [أيرينه] مثل معظم أعماله، تعكس قناعته"،[٥٩] ومن ثم يبدو من المنطقي أن نستنتج بأن اعتقاده تجاه الإسلام سلبي. وأن هذه الصور المنحازة، بكل الوسائل. وثانياً، دليل تشابين لا يثبت أن ما يقوله، بالضرورة دقيق. وأن احتواء مكتبة جونسون على العديد من الكتب عن الشرق غير كافٍ ليثبت أن موقفه تجاه الإسلام كان "خالياً من التعصب آو التحيز". ولذلك، إن فضول جونسون تجاه الإسلام ضعيف لأنه في الحقيقة ينظر للنبي محمد كدجال وللدين الإسلامي كدين زائف وأتباعه وحوش. والإسلام يشكل تهديداً، وليس "موضوع فضول". وهكذا، أيرينه هي تعليق على الإسلام والمسلمين، وليس تعليقاً "على الطبيعة البشرية عموماً"، كما يدّعي تشابين.[٦٠] وعلاوة على ذلك،

يناقش وينغرو الاقتباس ذاته موضحاً أنه سواء أكنا نَعُدّ هذه المسألة ضيقٌ أو سعةً أفقٍ، نتعرف فيه إلى الرغبة لتقديم دين عظيم منافس وإنها – رغبة تظهر عبر رؤية سطحية لأيرينه تلغى بالحاجة الدرامية لإلغاء الأفضلية من جانب البطلة لدين على آخر.[٦١]

إضافة إلى ذلك، في مسودة أيرينه، يصرِّح جونسون، "[فقط] دين واحد يمكن أن يكون حقيقياً."[٦٢] وإذا قرر الشخص المتدين بأن دينه هو "الحقيقي"، ماذا بالنسبة لكل أولئك الناس الذين لا يوافقنه الرأي ولا تعاليم دينه؟ إن اختيار الصفة " حقيقي" يمكن أن تكون حيلة ذكية لوضع شخص ما في موضع ادعائه بالتفوق والاستقامة وبأنه على حق.

ومن المؤسف أن شخصاً بارزاً في الأدب الإنكليزي مثل جونسون لم يصوِّر الإسلام والمسلمين بطريقة موضوعية، وأسهم في تقديم الإسلام الخاطئ كتهديد، وقوة عدوانية مصممة على تدمير الحضارة المسيحية. وبين كتاب وليام لانغلاند، بييريلومان، (١٤٠٠-١٣٣٠) وكتاب صموئيل جونسون أيرينه هناك الكثير من المعلومات والاكتشافات. واستطاع الكتَّاب البريطانيون من الاطلاع المباشر على الإسلام وثقافته إلى حد ما. وعلى الرغم من الاحتكاك المتزايد مع المسلمين، ظلت الأفكار والمفاهيم التقليدية العنيفة هي المصادر الرئيسة لوجهات نظر جونسون عن الإسلام والمسلمين. يقود الفضول إلى الحقيقة، لكن جونسون اختار تأبيد التصورات المسبقة والمنحازة.

وخلال أيرينه، يصوِّر جونسون الإسلام والمسلمين مستغرقين بالغضب، والكره، والشعور بالانتقام، والذي لا يسيئ فهم الإسلام والمسلمين فقط، بل يعطي معلومات خاطئة ويضلل الجمهور بالتفكير أن المسلمين هم الأعداء الوحيدون للحضارة الغربية.

وهكذا، أيرينه تقدم مثالاً واضحاً على الإصرار على الصور الأحادية الجانب والعنيفة عن الإسلام والمسلمين. وإن الاستخدام غير المضبوط

للمواقف المسبقة في أيرينه يجب أن يكون لها تأثير قوي على مرتادي المسارح الذين يأتون ليأخذوا فكرة عن الإسلام والمسلمين. والمواقف من خلال الأفكار المسبقة والهويات الثابتة تخلق الوهم أن "رؤية شخص واحد، تعني رؤيتهم جميعاً"، وأن الجمهور الذي لا يعرف أو المضلَّل يصدق بسرعة الصور الغريبة في أيرينه ووجهات نظرها من الإسلام، والمسلمين، وثقافتهم. وتعزز هذه المقاربة صورة الإسلام كدين حرب وعنف. ولذلك نظر إلى الإسلام من خلال وجهات النظر المسبقة والمواقف المنحازة القديمة، التي أصبحت جزءاً من المعرفة العامة حول الإسلام والمسلمين خلال القرن الثامن عشر.

هوامش

١- للمزيد من التفاصيل، من فضلكم شاهدوا خالد بكاوي، معركة الكازار، سلسلة المسرح البريطاني في المغرب والمور (كزابلانكا: النجه الجديدة، ٢٠٠١)؛ جوناثان بورتون، المرور والانعطاف: الإسلام والمسرح الإنكليزي، ١٦٢٤-١٥٧٩ (نيوارك: مطابع جامعة ديلوار، ٢٠٠٥)؛ صموئيل تشو، الهلال والجوهرة: الإسلام وإنكلترا خلال عصر النهضة (نيويورك: اغتاغون بوكس، ١٩٧٤)؛ جاك داميكو، المور في دراما عصر النهضة الإنكليزي (تامبا: مطابع جامعة فلوريدا الجنوبية، ١٩٩١)؛ ريتشارد فليتشر، الصليب والهلال: الحكاية الدرامية للمناوشات الأولى المسيحيين والمسلمين (لندن: بينغوين بوك، ٢٠٠٤)؛ آ. ج. هونسيلرز، صور الرجال الإنكليز والأجانب في مسرح شكسبير ومعاصريه: دراسة حول شخصيات المسرح والهوية الوطنية في دراما عصر النهضة، ١٦٤٢- ١٥٥٨ (لندن: مطابع ديكنسون، ١٩٩٢)؛ نبيل متار، الإسلام في بريطانيا، ١٦٨٥- ١٥٥٨ى (مطابع جامعة كامبردج، ١٩٩٨)؛ متار، تركز، مور، والإنكليز في عصر الاكتشاف (نيويورك: مطابع جامعة كولومبيا، ١٩٩٩)؛ دانيال فيتكوز، ترننغ ترك: المسرح الإنكليزي وحوض البحر البيض المتوسط متعدد الثقافات، ١٦٣٠- ١٥٧٠ (نيويورك: بالغراف ماك ميلان، ٢٠٠٣).

٢- بيرتراند هـ. برونسون، جونسون أغونستيس ومقالات أخرى (بيركلي: مطابع جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٥)، ١٤٢.

٣- من أجل نقاش تفصيلي ممتاز بخصوص الأعمال المناهضة للإسلام في فترة العصور الوسطى، انظر نورمان آ. دانيال، الإسلام والغرب: صنع الصورة (إدنبرة: مطابع جامعة إدنبرة، ١٩٦٠)؛ وفي الاستشراق، انظر رنا قباني الأدب الاستعماري: أساطير أوروبا حول الشرق (لندن: باندورا، ١٩٩٤)؛ وأنظر آصف حسين، الصراعات الغربية مع الإسلام: نظرة عامة للعرف المناهض للإسلام (ليشستر: فولكانو بوكس، ١٩٩٠).

٤- سي. ميرديس جونز، " السراسنة التقليديون أغاني المغامرات"، سبيكتربوم ١٧ (١٩٤٢): ٢٠٢.

٥- فيليب ك. حتي، الإسلام والغرب: نظرة عامة تاريخية وثقافية (برينستون، ن. ج.: د. شركة فإن نوستراند، ١٩٦٢)، ٤٩-٤٨.

٦- دانيال، الإسلام والغرب، ٢٧٠.

٧- إدوارد سعيد، "حديث الشرق"، في الأدب في العالم الحديث، المحرر دنيس ووالدر (أكسفورد: مطابع جامعة اكسفورد، ١٩٩٠)٢٣٤.

٨- قباني، أدب الاستعمار، ٦-٥.

٩- دانيال، الإسلام والغرب، ٢٧٠ .
١٠- من أجل وصف كامل كهذه مسرحيات، انظر تشو، الهلال والجوهرة، ٥٤٠- ٤٦٩ .
١١- بيرنا موران، "قصة أيرينه ومصادر الدكتور جونسون"، ملاحظات اللغة الحديثة ٧١، العدد ٢ (شباط ١٩٥٦): ٩١-٨٧.
١٢- انظر الفصل الثالث.
١٣- أنظر بريدجر أور، السلطة الإمبراطورية على خشبة المسرح الإنكليزي، ١٧١٤- ١٦٦٠ (كامبردج: مطابع جامعة كامبردج، ١٩٢٥)، ١٢٤- ٦٦.
١٤- دانيال الإسلام والغرب، ٢٧٠ .
١٥- سعيد، الاستشراق، الطبعة الثانية (نيويورك: بانتيثون - فينتج، ١٩٧٩)، ١ .
١٦- المصدر ذاته ، ٢٧ .
١٧- دانيال الإسلام والغرب، ١ .
١٨- جيمس غراي، "محمد وأيرينه: مأساة أكثر من النصر، الجزء الأول " مجلة جمعية الإنسانيات ٢٧ (١٩٧٦): ٢٥- ٤٢٤ .
١٩- روبرت هـ. سكوبيل، "التعايش السلمي، الحوار، والحملة الصليبية ضد الأتراك". دراسات في عصر النهضة ١٢ (١٩٦٥): ١٧٠ .
٢٠- برونسون، جونسون أغونستيس، ١٤٢-٤٣ .
٢١- صموئيل جونسون، قصائد، طبعة يال لأعمال صموئيل جونسون، المجلد ٦، المحرر إي. ل. ماك آدم مع جورج ميلين (نيو هافن، سي. تي.: مطابع جامعة يال، ١٩٦٤)، ٢٣٩ .
٢٢- دونالد غرين، أدب صموئيل جونسون. دليل الحواشي، دراسات الأدب الإنكليزي (فيكتوريا : جامعة فيكتوريا، ١٩٧٥)، ١٥ .
٢٣- غراي، " محمد وأيرينه " الجزء ١"، ٤٢٥ .
٢٤- جويل ج. غولد، " فشل مسرحية جونسون أيرينه: موت بالتناقض، "فكرة جديدة حول صموئيل جونسون: مقالات في النقد، المحرر بريم ناث (تروي، ن. ي.: شركة ويتستون للنشر، ١٩٨٧)، ٢١٠ .
٢٥- جيمس بوزويل، حياة صموئيل جونسون، ل. ل. د. ، المحرر جي. ب. هيل؛ مراجعة ل. ف. بوويل، ٦ مجلدات. (اكسفورد مطابع كلاندون، ١٩٣٤-٥٠)، ٥٩ : ١ .
٢٦- غولد، " فشل مسرحية جونسون أيرينه"، ٢٦٧ .
٢٧- ليلى أحمد، إدوارد و. لين (لندن: لونغ مان، ١٩٧٨)، ٩٥ .
٢٨- جونسون، القصائد، ١١٢ . كل الأبيات المقتطفة هي من قصائد جونسون.
٢٩- غودفري هيكنز اعتذار عن حياة وشخصية شهير العربية الذي يدعى محمداً.

٣٠- دانيال الإسلام والغرب، ٢٦٧ .

٣١- قصائد جونسون، ٣٥٩.

٣٢- بوزويل، حياة، ٧٢: ٢ (الرسالة ١٨٤).

٣٣- مارشال وين غرو، " الأخلاق العظيمة في أيرينه"، من الشعور إلى الرومانسية.

٣٤- ديفيد ى. بالين، مواقف الأديان الأخرى: الدين المقارن في القرن السابع عشر والثامن عشر في بريطانيا (مانشستر: مطابع جامعة مانشستر، ١٩٨٤)، ١٠٥ .

٣٥- نورمان دانيال، الأبطال والسراسنة: تأويل أغاني المغامرات (إدنبرة: مطابع جامعة إدنبرة، ١٩٨٤)و ١١٢٠ .

٣٦- المصدر ذاته ، ١٨٠ .

٣٧- المصدر ذاته ، ١٨٣ .

٣٨- أورده ماتر، الإسلام في بريطانيا ، ٣١؛ جورج سانديز، علاقة بدأت في رحلة آن: دوم ١٦١٠ (فوفر بوكس، ١٦١٥)، ٥٦؛ بلونت، الرحلة، ١١٠ .

٣٩- ماتر، الإسلام في بريطانيا، ٢٣.

٤٠- المصدر ذاته ، ٣٦.

٤١- داميكو، المور في مسرح عصر النهضة الإنكليزي، ٧٩.

٤٢- أورده ماتر، الإسلام في بريطانيا، ٢٣.

٤٣- بوزويل، لايف، ٢٩٨ : ٣.

٤٤- المصدر ذاته ، ٩٩- ٢٩٨ : ٣.

٤٥- تشستر تشابين الفكرة الدينية عند صموئيل جونسون (آن آربور: مطابع جامعة ميتشيغن، ١٩٦٨)، ٥٠-١٤٩ .

٤٦- ماتر، افسلام في بريطانيا، ٥١ .

٤٧- نبيل ماتر، " المنعطف التركي: الحوار مع الإسلام في فكر عصر النهضة"، صحافة جامعة دورهام، ٨٦ (١٩٩٤)، ٣٦.

٤٨- حياة جونسون في طبعة آكسفورد ١٨٢٥ لأعماله.

٤٩- جيمس غراي، " محمد وأيرينه: مأساة أكثر من النصر، الجزء ٢ " مجلة جمعية الإنسانيات ٢٨ (شتاء ١٩٧٧)، ٧٧.

٥٠- تشيلا سي. ليفنينغستون، " جونسون والمرأة المستقلة: قراءة في أيرينه، " عصر جونسون ٢(نيسان ١٩٨٩): ٢٢٠ .

٥١- المصدر ذاته ، ٢٢١ .

٥٢- برينارد لويس، الإسلام والغرب (لندن: آكسفورد، ١٩٩٣)، ٧.

٥٣- دانيال ج. فيركز، ثلاث مسرحيات تركية.

٥٤- غراي، " محمد وأيرينه، الجزء ١، " ٨٢.

٥٥- ليفينغستون، " جونسون والمرأة المستقلة"، ٢٢٧.

٥٦- واين غرو، " الأخلاق العظيمة في أيرينه، " ٧٩.

٥٧- بوزويل، لايف، ١٩٩ : ٤.

٥٨- تشابين، الفكرة الدينية، ١٤٦.

٥٩- المصدر ذاته ، ١٤٧.

٦٠- المصدر ذاته.

٦١- واين غرو، " الأخلاق العظيمة في أيرينه"، ٨٢.

٦٢- قصائد جونسون، ٣٥٩.

الفصل الخامس

صورة الشرق في راسيلاس

لم يوقف فشل جونسون في أيرينه اهتمامه بالشرق. وحقيقة، كتب جونسون بين عام (١٧٤٩) تاريخ ظهور أيرينه وعام (١٧٥٩) تاريخ صدور قصته الشرقية الطويلة راسيلاس، سبع قصص شرقية قصيرة، والتي سيعالجها الفصل التالي. وعلى عكس أيرينه، لاقت راسيلاس نجاحاً مباشراً، وبدا تصور جونسون للشرق في عمله الأخير ليس سيئاً كثيراً. والشرق في راسيلاس ليس مكاناً تسكنه "ذئاب تركية"، ولكنه أرض "المتجولين"، وأرض السلام إلى حد ما. ولا يهاجم الإسلام بوضوح وأن العرب ليسوا مصاصي دماء. مع أن وجهات نظره عن الشرق عموماً ليست إيجابية. كما أن المعرفة الدقيقة للشرق ضرورية لفهم سلوك سكان المنطقة، وثقافتهم، ودينهم، وأنظمتهم السياسية. ولسوء الحظ، يتبنى جونسون العديد من التصورات السيئة عن الشرق، والقائمة على الأفكار المسبقة أكثر من كونها مبنية على معرفة واقعية مباشرة. وكما هو متوقع، بعدئذٍ، تقدم راسيلاس الغرب المتنور، والعقلاني، والمتقدم، وأوروبا القوية، بينما الشرق المتخلف، والجاهل، والمتوحش، وغير المستقر.

وفي هذا الفصل، أبرهن أن تقييمات جونسون للثقافة العربية، ومعالجته لموضوع المرأة والملكية، والإسلام ذاته في راسيلاس تظهر انحيازه الواضح في تناوله للشرق، كما هو مفهوم عموماً. فشرقه مبني على تقليد أوسع وله تصورات شائعة مع تصورات القرون الوسطى. وهكذا، تقدم تصوراته عن الشرق صورةً مشوّهةً للشرق - كنقيض للأمم الغربية. ومن ثم لم يقم تلاميذ جونسون بأي محاولة لتحليل

وتعريف الطيف الواسع لعناصر جونسون الشرقية في راسيلاس. وهكذا، نجدأن الدراسات النقدية والسير الذاتية عن جونسون- وحتى عندما يدوّنون شرقية جونسون أحياناً - لا يعطونها مساحة كافية بين أولوياته الثقافية. وحقاً، إن التلاميذ الغربيين الذين كتبوا عن العناصر الشرقية في راسيلاس لم يسبروا تماماً تصورات وعروض جونسون، وتلاعبه بالمادة، أو المدى الذي أثرت فيه وجهات النظر هذه.[١] وهؤلاء التلاميذ، مثل جونسون، لم تتح لهم فرصة العيش في الشرق الأوسط، ليعرفوا الثقافة العربية مباشرة، ولدراسة الفكر الإسلامي، أو قراءة اللغة العربية والتاريخ من مصادرهما المباشرة. ومن ثم، كانت وجهات نظرهم مثل وجهات نظر الغربيين تجاه الشرق، وينظرون لحياة الشرق وثقافته من خلال رؤية القرن الثامن عشر. وتحرى بعض التلاميذ مديونته للرحالة والمصادر الشرقية، والتي لونت تصور جونسون عن الشرق.[٢]

وقبل مناقشة تصورات جونسون للشرق في راسيلاس، يجب أن تُحدَّد بعض النقاط. أولاً، لم يستخدم جونسون مصطلح " مسلم" في راسيلاس؛ " وبالأحرى، استخدم الترك كمصطلح متداخل مع المسلم، كما استخدمه أيضاً لتمييز المسلم العثماني " عن المسلمين العرب المصريين.[٣] وثانياً، من أجل مناقشتي لهذا الفصل، في راسيلاس "الشرق"، في كل من الجغرافيا وفي خيال جونسون، يضم تركيا، وسوريا، وفلسطين، ومصر، والعراق، والعربية السعودية والخليج العربي، والفرس، وإثيوبيا . وعلى كل حال، المعروف اليوم بالشرق قد صُنِّفَ تاريخياً "ذا إيست، وأورينت، وليفانت، أو الشرق الأدنى".[٤]

في أواخر القرن السابع عشر، عرَّف المستشرق الفرنسي أنتوني غالاند مصطلح الشرق بـ"d mom le sous، orientaux، je ne

mais encore lest turcus et les ،comprendspas seulement les persans ،a la chine ،Tartas et Presque tous les peoples de l'Asie jusqu "mahometans our paiens et idolatres .[٥]

وكونانـت نفسها، علـى كـل حـال، تعـرِّف "الـشرق" بــ"تلـك البلـدان، جماعيـاً، والـتي تبـدأ بالإسـلام في شـرق المتوسـط وتمتـد عـبر آسـيا"،[٦] وثالثـاً، لم يعـرف جونـسون الاسـتشراق، الـذي يقودنـا إلى آخـر نقطـة: مشكلة الجنس في راسيلاس.

إن المـصطلح الـدقيق للجـنس في راسـيلاس مـشوش نوعـاً مـا. في مقدمتـه لراسـيلاس والحكايـات الـشرقية الأخـرى، يوضـح كولـب، في نقاشه "للجنس والعلاقات المشابهة من الأعمال الأخرى"،

منذ إصداره الأول، وَظَّفَ المعلقون عدداً من المصطلحات المختلفة من أجـل الإشـارة إلى التـصنيف الجنـسي في راسـيلاس. وأطلـق المراجعـون الأوائـل عليـه اسـم "حكايـة أخلاقيـة"، و"روايـة" (لا تتطـابق مـع النمـوذج العـادي)، و"رومانـسية" (والـذي تخـالف محتوياتـه عنوانـه)، و"هجـاء"، و"قصة شرقية" (أو "أقصوصة" أو "حكاية"). وأضـاف فيمـا بعـد الكتـاب إلى القائمة بعض العبارات مثل "محادثة فلسفية"، و"رومانسية فلسفية"، و"رومانسية كلاسيكية"، و"خرافة أخلاقية شرقية"، و"حكاية فلسفية".[٧]

يقـترح كولـب نفـسه بـأن "الحكايـة الأخلاقيـة الـشرقية"، أو "الحكايـة الفلـسفية الـشرقية"، أو "الخرافـة الأخلاقيـة" (إن اختيـار أي مـن هـذه المـصطلحات المتـشابهة يبـدو مجـرد مماحكـة لا طائـل منـها) بدقـة إذا لم يكـن بالـضبط تمامـاً تـصف الجـنس الـذي تنتمـي إليـه راسـيلاس.[٨] وبالنتيجة، يعتقد كولب أن مصطلح "الحكاية الشرقية" شامل تماماً وأنه يفتقـد للـصفات المميـزة لمؤلِّـف جونـسون"[٩] ولـذلك يقـترح ثلاثـة مصطلحات: إحداها "الحكاية الأخلاقية الشرقية"، لأنها "تشحذ سمات

القصة"، كما أنها تنقل "شعوراً بعلاقة أساسية بين القص في راسيلاس والمحتوى التعليمي أو الثقافي للنص".[10] ويؤكد كولب أكثر على "المحتوى التعليمي أو الثقافي" من الحكاية نفسها. وهذه السمة على كل حال، تبدو لي غير دقيقة، لأنها تستبطن العامل "الأخلاقي"، أو "الفلسفي" كالعامل الأساسي. وبشكل واضح، إن قصد جونسون في راسيلاس هو أن يقدِّم صورة عن المنطقة وناسها، كما كان قد أصدر الرحالة في إنكلترا. وخلال راسيلاس، في الحقيقة، ليس هناك محاولة لتزيين الدرس الأخلاقي. على كل حال، تظهر السمعة الراهنة لراسيلاس، والقائمة على أوصاف الرحالة في الشرق، وقد أصبحت معروفة كتصوير بارع للمنطقة. أولاً، لقد اعتبرت القصة نموذجاً للحكاية الشرقية في القرن الثامن عشر. ولعل أوصاف جونسون، تحت تأثير قراءته الواسعة للمصادر الشرقية، هي حقيقية ومحددّة. على سبيل المثال، في وصفه الهرم الكبير تشيبوس "استخدم جونسون كلاً من التفسيرات القديمة للأهرامات، مثل تفسيرات هيرودتس، cheops وبليني، والتقارير المعاصرة، بما فيها تقارير آرون هيل، وريتشارد بوكوك، وجون غريفز"،[11] ويقول القاص في راسيلاس في الفصل ٣٢ :إن راسيلاس وجماعته مروا عبر صالات العرض، وألقوا نظرة على المدافن الرخامية، وتفحصوا الصندوق الذي من المفترض أن يُودَعَ جسدَ المؤسِّس فيه.[12]

وعلاوة على ذلك، في مقالته "مزيد من الضوء على راسيلاس: خلفية الحوادث المصرية"، يشير ويتزمان إلى أن كل الإشارات إلى المصريين في راسيلاس "دقيقة تماماً وتظهر أن جونسون لا بد انه اطلع بشكل واسع على أدب الرحالة الأوروبي وعلى الكتب الجغرافية التي تتعامل مع مصر والشرق الأدنى، إلى جانب، ما قد قرأه عن مصر

القديمة من المؤرخين الاغريق والرومان".[13] ولذلك فإن العناصر الوصفية والإيضاحية مهمة في راسيلاس، وحتى السرد نفسه يبدو أنه يبرر عرض نقاشات مظاهر البشر، وعاداتهم، وأخلاقهم، والتي تعمل على جعل راسيلاس حكاية شرقية. وهذه الصفة، أهم من كل شيء آخر، هي التي تساعد جونسون في شد انتباه القارئ، وتقدّم له صورة واضحة عن الشرق وتخلفه، وجشعه، وجهله، وتعسفه، وعدم استقراره، وحكوماته الاستبدادية والمقلقلة، ومدنه الغريبة كالقاهرة وغيرها أيضاً. وخلال الأحداث في راسيلاس، تصنّف القيم الأخلاقية وتقدّم في طرق مشابهة للقصص التعليمية في حكاية ألف ليلة وليلة. وهكذا، لايمكن رفض البيئات الشرقية من أسمائها وشخصياتها، وألقابها، وكذلك الصور والتصاميم كمسائل تزيينية فقط، وليس لها هدف آخر بحد ذاتها.

وعلاوة على ذلك، القصة تروي حكاية رحلة راسيلاس من الوادي السعيد مع معلمه، إيملاك؛ وأخته، نكاياه؛ وخادمها، بوكا. في الحبكة العرضية، يسافر أربعة رحالة عبر مصر. وكما يصرح كولب، "الصفات القومية للشخصية، وكامل البيئة، وبعض الأحداث التي تربط السرد بالتقليد، قوية بشكل خاص في القرن الثامن عشر، وخصوصاً "للحكاية الشرقية" أو "أورينتال".[14] لذلك، الشرق هو العامل الأساسي في راسيلاس. وكما سنرى من التحليل، إن الشخصيات والبيئات الشرقية هي مركز الحكاية. إضافة إلى ذلك، القصة داخل القصة هي وسيلة نمطية في ألف ليلة وليلة. وعلى سبيل المثال، يشغل وصف إيملاك لقصته خمسة فصول (١٢-٨) من راسيلاس. وعلاوة على ذلك، مثل ألف ليلة وليلة، "القصص /الحلقات" تبدو مثل مجموعة معقدة من الجدالات والأمثلة المترابطة، المتلائمة تقريباً مع إطارها وتقدّم عملاً ناجحاً تقريباً لعرض قصدها والتسلية أيضاً. ومثل ألف ليلة وليلة،

يخلق الإطار العام البيئة والباعث النفسي من أجل كل الحلقات في راسيلاس. وأخيراً، مثل ألف ليلة وليلة، يقدم جونسون راسيلاس كحكاية شرقية معقدّة حيث يغزل فيها الرغبة، والسياسة، والأخلاق معاً. وهكذا، من المقنع أن نستنتج أن راسيلاس "حكاية شرقية". ويبدو هذا المصطلح دقيقاً بالنسبة لي، رغم أن الدرس الأخلاقي واضح جداً في راسيلاس. إذاً، الأسباب التعليمية والحوافز الشرقية يمكن أن تعمل بانسجام. كما أكد كاري ماك إنتوش:

لن نسمح لأنفسنا الافتراض بأن التعليمية (ليست أكثر من مسألة تجارية) هي موضع الفن دائماً. ومن ثم، القصة من أي فكرة ظهرت لا يمكن تصورها تقريباً: إذا كان للحدث نتائج إنسانية، لديه قرينة أخلاقية؛ أما إذا لم يكن له نتائج، فتلك الحقيقة ذات مغزى. والتعليمية ليست مقولة معزولة، ولكنها ظرف متقلقل تقريباً. ومتناقض بتعابير الدرجة والنوعية للخنوع الذي يخدم فيها الحدث الفكرة...

يتوقف الظرف التعليمي على رد فعل الجمهور والتوقع. ويقدم توم جونز درساً في الحكمة وحسن الطبع لقارئ ما، وبالنسبة لآخر هو عمل معقَّد بمهارة ومحلول.(١٥)

ولذلك، في الوقت الذي كتب فيه جونسون حكايته الشرقية الطويلة راسيلاس، وكان هذا الجنس الأدبي قد أوجد له سوقاً وقراءً أيضاً. لم يكن الاستشراق شائعاً في أوائل القرن الثامن عشر فقط، بل كان رابحاً أيضاً. في كتاب حياة صموئيل جونسون (أل. أل دي.) يبلِّغنا سير جون هوكنز بأن جونسون كان متحمساً لشعبية قصصه الشرقية القصيرة: "الحقيقة، احترام الكتابة وإصدار قصة راسيلاس، هي، إن وجود الحكايات الشرقية التي كتبها بنفسه في رامبلر، ومن قبل هوبكنز في ادفنتشرر، قد استُقبلت على نحو جيد تماماً."(١٦)

وعلى الرغم من السنوات العشر الفاصلة بين أيرينه وراسيلاس، والزيادة الملحوظة في المعلومات الفعلية عن الشرق من خلال العلاقات التجارية والأعمال الأدبية، وجد جونسون صعوبة في تحرير نفسه من الأساطير القديمة والأفكار المسبقة عن الشرق. وفي معالجته للشرق لأغراض أدبية وثقافية - وفي عروضه لأوروبا المتفوقة والمتقدمة ثقافياً، وسياسياً، وروحياً بينما الشرق دوني ومتخلف روحياً، وثقافياً، سياسياً - بذلك يديم جونسون تصورات وأفكاراً مسبقة عن الشرق تعود جذورها إلى العصور الوسطى في إنكلترا (كما عرض في الفصول السابقة). وحقاً، فإن صور العرب وثقافتهم في راسيلاس مأخوذة من دون أي نقد أو تعديل من الصور النمطية المسبقة التقليدية التي تصور العالم الإسلامي كعالم غير متحضر.

ومع ذلك يعيد إلى الذاكرة جوُ راسيلاس ومغامراتها بصدق أجواء ألف ليلة وليلة، وكما يبدو أن مواقف جونسون من الشرق وثقافته قد بناها على تصورات ومصطلحات ظهرت باكراً من كتّاب مسيحيين بريطانيين. وهكذا حسب إدوارد سعيد، يدّعي أن العرب "غير عقلانيين"، ومنحرفين، وصبيانيين، [و] مختلفون"، بينما الغربيون " عقلانيون، وفاضلون، وناضجون، [و] طبيعيون."[١٧] ولقد أشار نورمان دانيال كيف نظر هؤلاء الكتّاب إلى العرب:

كان العرب مفتونين بمقاييس الدين والسلب والنهب: أقر الرسول باتخاذ النسوة سيرات كزوجات وخليلات؛ وبشّر الشهداء من أجل الدين بمتع الجنة.[١٨]

بدأت هذه الفروق النقدية بين الغرب (المسيحي) والشرق (المسلم) في العصور الوسطى. فالكثير، والإنكليز بشكل خاص، من الغربيين، آمنوا " بتفوق" دينهم وثقافتهم ودونية الإسلام، والثقافة العربية، والعرب

أنفسهم. ونظر الغرب إلى الشرق بشكل دائم من خلال وجهة نظرهم لخدمة "الغرض الأسمى للكنيسة"[١٩]. وهكذا، أعاد هؤلاء الكتّاب خلق الشرق وفق تصوراتهم وقدموه لقرائهم كبشر فاسدين أخلاقياً، ومشوهين بدنياً، وغير متنورين ثقافياً، ولا مستقرين سياسياً وفاسدين، ومفلسين أخلاقياً. ومن خلال هذه المجموعة من المعتقدات، قُدِّم الشرق وناسه في أعمال أغلب الكتّاب الغربيين على هذا النحو. ويشكل أي انزياح عن هذه المعتقدات تهديداً للثقافة الغربية وصورة الشرق القائمة، ومن ثم تكون إهانة لجمهورهم. وحقاً، وجد الشرق في أفكار هؤلاء الكتّاب الغربيين من أجل "وصف أوروبا [أو الأمم الغربية]"، أو كما أشار إدوارد سعيد، "كصورته النقيضة وأفكاره، وشخصيته، ووجوده"[٢٠] من ناحية، كما برهن سعيد، وحتى قبل أن يستعمر الشرق، كان خاضعاً بشكل خيالي.[٢١] ولقد أوضح سعيد أيضاً بأنه "يمكن أن يُفهم المجتمع والثقافة الأدبية ويُدرّسا معاً فقط".[٢٢] ولأن أي عمل أدبي هو منتج اجتماعي للمؤسسات الثقافية ويعكس بطريقة أو بأخرى أفكار وحاجات عصره. وليس غريباً. لذلك، منذ العصور الوسطى وصولاً إلى القرن الثامن عشر، اجتمعت مجموعة من الظروف الثقافية والسياسية لتشكيل صورة الشرق في الأعمال الأدبية الغربية. وهكذا، نرى أن الصليبيين عرفوا شرق العصور الوسطى، وحُدِّد الشرق الإلزابيثي بنهوض الإمبراطورية العثمانية وتهديدها للأمم الغربية. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كان الشرق منتجاً مسوِّغاً للاستعمار. لأن الصورة التقليدية هي أن الشرق لم يتغير أبداً. واستطاع جونسون بمادته الشرقية وبأمكنته الغريبة، ونمط الحياة والهوية المختلفان تماماً، أن يمتّع جمهوره الغربي وقراء راسيلاس.

في راسيلاس، اتبع جونسون الأفكار التقليدية ذاتها ولم يتغلب أبداً على تحيزه الغربي، ولم يستطع أن يرى بَشَرَ الشرق كما هم مطلقاً. على الرغم من أنه معروف بتمسكه "بالدقة البالغة"، [في مناسبات أخرى] وهو في هذا المعنى ليس قريباً من الحقيقة".[٢٣] وليس هناك تبرير كافٍ لسوء فهم جونسون عن الشرق في راسيلاس، ما عدا تحيزه القائم على قبوله لتصور تقليدي خاطئ. ونادراً ما تكون إشارات جونسون خالية من التعصب والانحياز. لاعتقاده الخالص بتفوق إرثه الثقافي والديني، يصور جونسون الشرق وناسه من وجهة نظر مسيحية تقليدية. وعند فهمنا لموقفه المذكور ويمكننا أن نناقش تصور الشرق الأوسط المقدَّم في راسيلاس.

عندما قرأت راسيلاس للمرة الأولى، كنت كمسلم مخدوعاً بقصة إيملاك الشخصية، في تعليقاته ووصفه للشرق (الفصل ١٢-٨)، وكيف يبدو تفوق الغرب على الشعوب الأخرى. وأكثر من ذلك، أزعجني خطف بوكا من العرب (٣٩-٣٣)؛ والطريقة المتحاملة حيث الفتاة الصغيرة وخاطفها (شيخ العرب) وطريقة تصوير نساء العرب جعلتني أشعر بالامتعاض من جونسون. بالإضافة إلى ذلك، خلال تصوير جونسون للعرب (الشيخ ونساؤه) ورد فعل إيملاك وتعليقاته، يتضح الكره في لاوعي وأحياناً كثيرة في وعي الأوروبيين للعرب والمسلمين، والقائم منذ مئات السنين وربما مازال قوياً حتى يومنا هذا.

والحكم من منطقة أفريقيا حيث نشأ إيملاك - وأعداد المسلمين في جيوما/أثيوبيا كانت ضخمة، كما هم في البلدان الأخرى من أفريقيا - وليس موضع تساؤل أن يكون إيملاك وناسه مسلمين. ويستخدم جونسون إيملاك وسيلة لعرض الشرق من منظور رجل شرقي. ويضيف وصف المناظر الطبيعية حيث ورد فعل جونسون وتعليقاته إلى حد ما

واقعيـة في راسـيلاس. ويمـزج جونـسون الحقيقـة بالخيـال، مـستخدماً مادته الشرقية من مصادرها الشرقية لتعزيـز شخـصية إيمـلاك القـاص الـشرقي الـذي يقـدم لنـا الـصور "الحقيقيـة" للشرق. ولـذلك، إن المنـاظر الطبيعيـة هـي أكثـر مـن كونهـا مجـرد خلفيـة في راسـيلاس. ولهـا مغـزى خـاص بالنـسبة لجونـسون وقرائـه الإنكليـز. وهكـذا، مـن ناحيـة، لـه ولجمهـوره علـى الأقـل، الـشرق هـو "واقـع". وفي الحقيقـة، كـان يفـضل الجمهور البريطاني الشرق كمكان متخلف ومنحل خلقياً. ومثلهم، كان جونسون شاعراً بتفوق الحضارة الغربية إلى حد ما. وهـذه النزعـة مـن أجل التمييز المزدوج بين "الواقعي" و"غير الـواقعي"، و"المتفـوق" و"الـدوني" الواضح جداً في راسيلاس.

إن "واقعيـة" المنـاظر الطبيعيـة، واسـتخدام الشخـصيات الـشرقية، والعناصر الأخلاقية في راسيلاس لا توضح المهارة السردية، ولكن أيضاً كما سنرى تصور "واقعية" الغرب، أو التصور، عن الشرق كمكان ينبغـي تنويره وإدخال نمط الحياة الغربية – لكونه مكاناً دونياً، ومتخلفاً، وغير متحضر. ويمكن أن نرى هـذا الـنمط الغربـي في راسـيلاس بوضـوح أكثـر في شخصية إيملاك ووجهات نظره من الناس الشرقيين، ومـن الطريقـة التي تُصوَّر فيها ثقافتهم، ونظامهم السياسي، وطريقة حياتهم.

وتعمل التقنية السردية لاستعباد الشرق عبر تعريفه على النحو الـذي اختـاره جونـسون. ويتـضمن الـسرد ذاتـه سـيرة ذاتيـة للأمـير راسـيلاس، ظاهريـاً علـى الأقـل. وتحـت هـذه المظلـة، يبـدو بالنـسبة لي أن قـصد جونسون هـو جمـع النـوادر عـن النـاس الـشرقيين وثقافتهم ونـسجها في قصة، كما هو الأمر في راسيلاس. ومن أجل إنجاز هذا الهدف، استخدم جونـسون أسـلوب سـرد الـشخص الأول (المـتكلم) لإيمـلاك، والـشخص الحقيقـي، هـو جونـسون نفـسه، يقـف وراء المشاهد. ويقـف وراء حجـة

السرد بالشخص الأول – مظهر "الواقعية" و"الموثوقية" – ونعرض كـ"واقعية" غربية، بتعبير آدق، هو ما اختاره جونسون لتعريف الشرق الموثوق. ولذلك، راسيلاس حكاية شرقية كتبها شخص إنكليزي وسردها شخص شرقي؛ وكان القراء الإنكليز معتادين على هذه الوسيلة الأسلوبية.

وعلى كل حال، إن ما توقعه القراء هو حكاية شرقية كُتبت من وجهة نظر شرقية. وبما أن جونسون لم يكن قادراً على إخفاء هويته أو قيمه كإنكليزي، تنقل راسيلاس الانطباع أنه فقط الشخص الغربي الذي يمكنه أن يستكشف ويشرح الحياة الشرقية. وهكذا، سُردَت راسيلاس بالشخص الأول، من جونسون أحياناً ومن إيملاك أحياناً أخرى. وظاهرياً، دلّ الكثير من الحوادث التي سردها إيملاك على أنه ليس سوى ألعوبة. على الرغم من أنه إثيوبي، ففي وصفه لتاريخ حياته يبدو أنه منحرف جنسياً لأنه يشير إلى نفسه ليس كفرد ولكنه كممثل للإثيوبيين. خذ على سبيل المثال، تعليقات إيملاك حول فساد "حكام الإقليم". "الاضطهاد" كما قال إيملاك، هو، في السلطات الإثيوبية، ليس كثير الحدوث وغير محتمل؛ لكنه لم يكتشف أي نوع من الحكومة، يمكن أن يمنع فيها القسوة تماماً. ويفترض الإخضاع بالقوة من جهة والخضوع من جهة أخرى، وإذا كانت السلطة في يد الرجال، سيتم انتهاكها غالباً. وإن الحذر من الحاكم الأعلى يمكنه من القيام بالكثير، ولكن سيبقى الكثير غير منجز. ولا يمكنه أن يعرف كل الجرائم المرتكبة، ومن الصعوبة بمكان عقاب كل ما يعرفه. (٣٢)

لقد ترك المصريون خلفهم نُصُباً تدل على صناعتهم وقوْتهم قبل أن تقر الفخامة الأوروبية بتلاشيها. وتعدُ آثارهم المعمارية مدارس

للمعماريين المعاصرين، ومن العجائب التي حفظها الزمن والذي يمكن أن نخمّنها، مع أنه غير مؤكد، ما الذي دمره الزمن. (١١١)

بوضوح يعتبر جونسون مصر بلاد الفرعون، وأن المصريين مختلفون عن أولئك العرب "الذين يعيشون من دون أي استقرار، وثروتهم الوحيدة هي قطعانهم ومواشيهم؛ والذين خاضوا، على مر العصور، حروباً مع كل البشر" (٣٨). وإيملاك، إثيوبي المولد، يجب أن يعرف جيداً أن المصريين عرب أيضاً. وأكثر من ذلك، كما سبق أن أبلغ راسيلاس، يربط وصفه للرحّالة تقليداً للرحّالة الإنكليز الذين استخدموا هذه التقنية لإطلاع مواطنيهم على بقية العالم. ولو أراد إيملاك أن يحافظ على وصف رحلاته لأهل بلده (راسيلاس)، فإن آخر شيء سيتحدث به لجمهوره هو الحديث عن عاداتهم الخاصة. لا يستعمل جونسون معرفته فقط لاستغلال تأخّر وجهل الناس الشرقيين ولكنه يجمع بوضوح علوم حضارة أخرى ويعرضها للقرّاء الإنكليز من دون أي تخفيف.

ولسبب أو لآخر، يظنّون أنّني كنت غنياً، بتحقيقي وإعجابي، وجدوا أنني كنت جاهلاً، واعتبروني مبتدئاً ولهم كل الحق بالإحتيال عليّ، ومن كان عليه التعلم بالكلفة المعتادة فنّ الغشّ. وتعرضتُ لسرقة الخدم، وابتّزاز الموظفين، ومسروقاً ومضلّلاً،من دون أي فائدة لهم، سوى ابتهاجهم بتفوق معرفتهم. (٣٦)

والمثال الآخر على ملاحظة إيملاك عندما أصبح "المعلّم الخاص للأمراء الشباب" في أكرا، أنّ نفس مجموعة التجّار الذين حاولوا تعليمه "فنّ الاحتيال" خلال رحلته الداخلية نحو أكرا طلبوا منه "توصيات لسيدات البلاط". ورفض طلبهم. لكنّهم أرفقوه لاحقاً مع الرشوة:

ما لا أريد فعله بالمعروف لن أفعله بالمال؛ ورفضهم، ليس لأنهم عرّضوني للأذى، ولكن لأنني لا أريد أن أساعدهم في أذى الآخرين؛

ولأنني علمت أنهم سيستخدمون مديحي لهم في غش من يشترون بضائعهم. (٣٧)

ويلاحظ إيملاك سوء معاملة الناس الشرقيّين ويعلّق عليها. ويبدو عرض جونسون لشخصية إيملاك مهمّاً لأنّه يكشف هدف الكاتب الواعي لإثباته أن الشرور التي يعرضها هي الشخصية الوطنية للشرق وللناس المسلمين على وجه التحديد، وليست سمات الإنكليز أو المسيحيين بكل تأكيد.

وتعمل تقنية جونسون السردية في تصوير الشخصيات بطريقة تعكس استشرافه الغربي للشرق. بالنسبة لجونسون كان الشرق كياناً خيالياً، ومختلفاً ودونيّاً، ولم ينظر إلى الشرق كمكان فيه بشر من صفات متنوعة. ومن ثم، على الرغم من أنه يراقب الشخصيات الشرقية في أدق التفاصيل؛ يقلّصها جونسون إلى الأشياء أخيراً – مخلوقات نمطية ليس لها أي تاريخ أو حياة شخصية وهي مجرد "نماذج" فقط. كأنّه العالم الغريب الذي لم يستطع جونسون أن يتناوله من دون أن يجد له مكاناً في تصنيف مسبق. ولذلك، يحيل شخصياته إلى نماذج تستبطن فكرته عن الشخصيات الشرقية. ويبدو تصوير إيملاك، على كل حال، أكثر تعقيداً لأنه عند مستوى ما يُصوَّر على أنه شخصية ثابتة، ومن هنا يظهر ليقدّم الشرق الثابت، وفي مستوى آخر يصوَّر أيضاً كمخلوق بشري، ليس كشرقي، له حياة خاصة واهتمامات ومشاعر.

وكما لاحظنا، ينطق إيملاك غالباً بمواقف وأفعال غريبة؛ وتعكس هذه التنوعات أفكار جونسون الغربية عن الشرق. إضافة إلى ذلك، يبدو الأمر كما لو أن إيملاك ذاته يستبطن أفكاراً غربية عن الشرق وناسه الراكدين والخمولين من خلال طبيعة شخصيته الثابتة. حيث نراه في العديد من المغامرات المتنوعة، والمحن، والمحاولات؛ نراه كشاب في "

العشرينيات" يبدأ حياته للتوّ، و"كمعلّم خاص للأمراء الشباب"، وأخيراً المعلّم المخلص للأمير الشاب راسيلاس، ولكنّنا لا نرى أي تغيّر في شخصيته. ويبدأ حياته كشاب مغرور لايطيع والده، وكرحالة مغامر، تماماً مثل ديفو عند روبنسون كروز، وعندما نراه في النهاية كان ما يزال مغروراً، ولكنه أكبر سنّاً. وهكذا صُوِّرت حياة إيملاك خارجياً: كعدد من الأحداث التي تجري، ولا تترك أي أثر في شخصيته. وهكذا يبدو بالنسبة لي : كأن تصوير إيملاك إصرار على الفكرة الغربية حول تماثل الشخصية الشرقية. وليس ممكناً بالطبع، أن نحددّ بالتأكيد لماذا صوَّر جونسون إيملاك بهذا الشكل المسطَّح، والشخصية الثابتة.

في راسيلاس، يدافع جونسون عن مفهوم التدخلات الإنكليزية لإنقاذ وتخليص الشرق عبر فرض نمط الحياة الغربية فيه. ويريد أن يخضعه لتأثير "التعليم الأوروبي" وتحويله إلى المسيحية بشكل غير مباشر. وهذا المفهوم القديم عن الشرق قائم أيضاً على صور منقولة من الأعمال القديمة للكتّاب في النصوص والكتب الغربية. وكذلك مستفاد إلى حد ما من المعلومات الجديدة والدقيقة، ويصر جونسون على أنه ليس للعرب أي شيء يقدمونه للحضارة.

هناك العديد من الطرق لنقل الأثر الثقافي من أمّة إلى أخرى. تتضمن بعض وسائل الاتصال المباشر عبر السفر والزيارة؛ ويتضمن بعضها الآخر اتصالات غير مباشرة من خلال الكتب ووسائل الإعلام الأخرى. ومن دون شك، لعب الكتّاب الغربيون والرحالة دوراً مهماً في نقل آثار حضارتهم إلى الشرق وساهموا بعملية إدخال الأساليب الغربيّة. ومع ذلك لا تكتمل العملية دون مساعدة محلية من أجل دمج المعلومة وإطلاق مثال يمكن أن يحاكيه المحليون ويتبنّوه. فالمتعاون المحلي مهم جداً كحلقة وصل بين الثقافتين، الشخص الذي يصبح غربياً بطريقة ما

عَبرَ الاتصال مع الثقافة الغربية. ومن أجل التأثير الفعال، على المتعاون أن يرّسخ في ذهنه الرغبة بالأثر الثقافي الجديد أولاً، ثم يترجمه وينقله إلى الأفراد الآخرين من مجتمعه الذين يمكن أن يقبلوا هذا التغيير أي التغيير المباشر من ابن البلد لا من الأجنبي بسهولة أكبر. وعبر القيام بذلك، يشكل المتعاون المحلي مواقف ومفاهيم مجتمعه بهدف تحسين حياة شعبه.

وتطبَّق عملية إدخال الأساليب الغربية مراراً وتكراراً في راسيلاس. وتصبح الإستراتيجية، أن يكون التفوق الغربي قوة إيجابية لتخليص الشرق، ويتعدى العديد من الطرق في راسيلاس. ويمثل إيملاك الشرقي /المتغرب المثال الرئيس للمتعاون المحلي. ويبدأ إيملاك رحلة التغريب؛ حيث يلمح نقص التعليم الشرقي من القيم في افتراض غير معلن بأن المعرفة الوحيدة ذات القيمة هي الثقافة الأوروبية. فالشرق متخلّف ويمكنه الحصول على المعرفة والتنوير من خلال طلب وصاية الأوروبيين. ويؤكد مثال إيملاك هذا الافتراض. حيث لا يضع نفسه وشعبه على قدم المساواة مع الأوروبيين. ولذلك، إيملاك/شعبه والأوربيون غير متساوين ثقافياً. وهكذا، لا يبادلون الثقافة الأهلية مع الثقافة الأوروبية؛ لأنها علاقة طالب وأستاذ. واتصاله مع الأممّ الغربية والشمالية الأوروبية، كما يبلغ إيملاك راسيلاس، هي مصدر معرفته وقوته. ومن ثم، من المستحيل على راسيلاس ونكاياه أن يحققا السعادة والمعرفة في الشرق؛ لذلك، ينصحهم إيملاك، أن يدرسا الأمم الغربية القوية وصاحبة المعرفة من أجل التنوير. وليس غريباً أن يبحث راسيلاس ونكاياه عن" خيار الحياة"الذي انتهى بالفشل في الشرق. وأبلغ إيملاك راسيلاس أنه خلال إقامته في فلسطين، لثلاث سنوات قابل أناساً من "الأممّ الشمالية والغربية الأوروبية، الأمم التي تمتلك الآن

القوة والمعرفة، والتي لاتُقاوَم جيوشها. وتسيطر قواتها على أقصى أماكن في العالم "ويختم إيملاك "عندما أقارن هؤلاء الرجال [الغربيّين] "مع ناسه [الشرقيين]، " يبدون غالباً كأنهم بشر آخرون"، (٤٦). وبتعبير آخر، إنهم مخلوقات فوق بشرية، ونحن لسنا كذلك. وحقاً، إنهم متفوقون لدرجة أنهم " يشفون الجروح والمرضى"؛ و"لديهم محركات وقاطرت يرسلونها للقيام بالعديد من الأعمال المجهِدة " كما لديهم أنظمة اتصالات ونقل "بين الأماكن البعيدة". وعلاوة على ذلك، فالأوربيين "أكثر ملائمة، وملكيا تهم أكثر ضماناً " من الشرقيين "(٤٧).

بما أن البلدان الشرقية أهملت " كل المعرفة"، فهم ليسوا ضعفاء عسكرياً فقط لكنّهم جهلة أيضاً ويستحقون أن تسطير عليهم الأممّ الغربية " لأن [الأممّ الغربية] أكثر حكمة " و"المعرفة تسود دائماً على الجهل، كما يحكم الإنسان الحيوانات الأخرى " (٤٦). ومن دون استثناء أي فرع من فروع التعليم أو أي مسعىً بشري، يذكر إيملاك بالإنجازات التي يتفوق فيها الغرب على الشرق. وبما أن الأوربيين يمتلكون كل هذه القوة ولديهم الإمكانية للوصول إلى بلدان الشرق، فلماذا لا "يحتلون البلدان الشرقية ويزرعون المستوطنات في موانئها، ويقدّمون القوانين لأمرائهم الطبيعيين؟" كما سأل راسيلاس. على الرغم من أنّه ليس لدى إيملاك أي تفسير – "لا أعرف ما السبب" – أقترح أن الطريقة الوحيدة من أجل أن تصبح البلدان الشرقية أكثر حكمة هو "الاختلاط بالأممّ العظيمة".

ويؤكد إيملاك على تفوق الأممّ الغربية "صاحبة الجيوش القوية والتي تفرض سيطرتها على أقاصي العالم"(٤٦). ويشير أيضاً إلى أن هذا التفوق العسكري هو حصيلة التقدّم في كل حقول المعرفة. ويؤكد إيملاك على عاملين آخرين وراء قوة الغرب إضافة إلى المعرفة هما: الحرية والعدالة. ويعتبرهما وراء التقدم الغربي، ويندّد بشكل لا لبس

فيه بفقدانهما في البلدان الشرقية. "الاضطهاد" هو المعيار "في المقاطعات الإثيوبية"، لأنه "ليس هناك أي شكل من الحكومة قد اكتشف بعد، الذي يمكن من خلاله منع أي شكل من الوحشية "(٣٢). وجعل من نقص المعرفة، والحريّة، والعدالة إيملاك و(شعبه) مثل الحيوانات: " نوع آخر من البشر". والإشارة إلى البشر الشرقيين " كنوع آخر من البشر" هو جزء من مفردات العصور الوسطى. ومن خلال إيملاك، يستخدم جونسون جميع القيم الغربية لمحاكمة الشرق. فالأوروبيون حسّاسون، وحكماء، وأصحاب معرفة. وبالمقابل يبدو الشرق جاهلاً وغير قادر على حكم نفسه، ويحتاج إلى التنوير وأساليب الحياة الغربيّة. تبدو محاكمة جونسون منحازة وتعكس التفوق الغربي. ورسالة التفوق هنا هو أن هذا الغرب الذي يمتلك كل القوّة والحكمة والمعرفة عليه أن يصلح الشرق المتخلّف تعليمياً وسياسيّاً وروحيّاً عبر فرض أساليب الحياة الغربيّة. والتشديد هنا على الشرق المتخلف وغير الحضاري. ولهذه التصورات جذور في رؤى القرون الوسطى.

والحافز وراء رحلة إيملاك هو أن يرى " أخلاق الأممّ الأخرى" وأن يتعلّم "العلوم التي لا يعرفها الأثيوبيون "(٣٤). وهو مُحبَط من فرص التعليم المحدودة في بلاده ولا يبحث عن التعليم العالي فقط ولكن عن الفهم الأفضل للحياة، ويسافر إيملاك إلى العديد من البلدان ويحطّ به الرحال أخيراً في فلسطين. وهناك يحصل على المعرفة من الغربيين والتي لا يمكن الحصول عليها في مكان آخر. ولا يمكن أن تقدّر أوصافه الواضحة للتقدم والأخلاق الأوروبية تماماً إلاّ في سياق إحباطه من الجهل والفساد الذي رآه في إثيوبيا والبلدان الشرقية الأخرى.

والسبب الرئيس وراء زيارة إيملاك لفلسطين هو "الحج"، لأنّه شاهد بلداً مختلفاً. ويعزو الاختلافات إلى ثقافة الغربيين التي تربّوا عليها، ولما عاد إلى وطنه، أصبح أحكم وأكثر معرفةً. وأصبح جاهزاً ليكون المتعاون

المحلي الذي ينقل ويفسّر، ويؤكد تفوق الثقافة الغربية. وعلى الرغم من انشغال شخصيات جونسون في تعقّب "خيار الحياة"، لا يرغب أن يدع الفرصة تمر من دون صياغة التشريعات الذاتيّة حول التفوق الغربي والدور الإيجابي الذي يمكن أن يلعبه الغرب في إنقاذ وتخليص جزء من العالم المتخلف والرجعي كالشرق. وهكذا، بينما يبحث راسيلاس وأصحابه عن "خيار الحياة"، يبحث جونسون عن تخليص الشرق بتغريبه.

وربما اعتقد القارئ العادي ببساطة أن خطف بوكاه هو عنصر طريف في راسيلاس، وربّما هي مأخوذة من ألف ليلة وليلة - وهي غير مؤذية ومقدّمة لإمتاع القارئ - بينما في الواقع يمثّل هذا العنصر أكثر من ذلك. حيث يدلّ الزعيم العربي ونساؤه على عرف من الكره الأوروبي قد تجذّر بشكل رئيس في سوء الفهم والتفسيرات - بعضها غير مقصود، وبعضها الآخر عكس ذلك.

إن تقديمنا الأولي للعرب مزعج في أحسن أحواله. حيث يُوصف العربي في طريقة سلبية ونمطية، و"دخله من السلب"، وإنّ 'الهدف من' الخطف "هو زيادة ثرواته أو من أجل مزيد من التقدير (١٣٤). وعلاوة على ذلك، يعرفه جونسون هو وقومه كـ"أبناء إسماعيل" . وهو الابن المنبوذ لـ "أبرام وهاجر" (سفر التكوين: ١٥-١١ : ١٦). وأتباعه "سارقون ومتوحشون "(١٣٢). كما يبلغنا نكاياه؛

هاجمتنا جماعةٌ من العرب. وكانوا على وشك تفتيش خيامنا، وضعونا على جمالنا وقادونا أمامهم، عند وصول بعض الفرسان الأتراك الذين طاردوهم؛ لكنّهم أسروا السيدة بوكاه وخادمتيها. ويطاردهم الأتراك الآن [العرب]. ولكنّني أخشى من عدم القدرة على هزيمتهم. (١٢٠)

سكن العرب في الصحراء، وأصبحوا منفّرين للحكومة المركزية. وجعل هذا السيناريو العرب/المسلمين غير متفقين مع السلطة ومشبوهين؛ ولعل

الموقف الذي جعل العرب منفّرين للسلطة هو نفسه الذي يسمح بتصوير المسلمين كإرهابيين. وبالفعل، فإن أوصاف العرب / المسلمين مشابهة تماماً لتلك الصور الأوروبية النمطية عن اليهود؛ وهذه التعليقات هي أفكار خاطئة بشكل واضح أو إنها ببساطة كره وتحامل.

" ثروتي أكثر مما توقعت وأملت. لقد أبلغتني نسوتي بأن لدي أميرة في معسكري " (١٣٢). الادعاء، "أبلغت من قبل نسائي"، تشكل حالة بحد ذاتها حول موضوع تعدد الزوجات. وربّما أن فكرة جونسون نفسه قامت على أفكار مسبقة عن النساء العربيات لأنهنّ أكثر خضوعاً وأنّ العرب / المسلمين لديهم الحق بالعديد من الزوجات.

وعندما يشير الزعيم العربي في راسيلاس إلى ناسه كـ"أبناء إسماعيل" و"أنهم الأسياد والورثة الشرعيون لهذا الجزء من الأقليم"، وكان جونسون مرة أخرى يشير إلى عرف قائم عبر تمييزه، بعبارات توراتيّة، الإسماعيليين (المنحدرون من إسماعيل، العرب والمحمديّين) عن الإسحاقيين (المنحدرين من إسحق. المسيحيين). وعبر تصنيف العرب بالمنحدرين من إسماعيل بن إبراهيم "غير الشرعي"، الأحمق والطائش، يستخدم جونسون سلطة الكتاب المقدس ليكررّ قول فكرة سارّة للغربيين.

وإن وصف سفر التكوين لولادة إسماعيل مختصرٌ: "فولدت هاجر لابرام ابناً" سفر التكوين (١٥٠ : ١٦). وليس هو فقط ابن خادمة مصرية ولكنه لا يمتُّ لخط الإرث الذي يقوم عليه الوعد الإلهيّ بالإنقاذ. ولذلك، لا حديثَ عن بركة " لكل العائلات على الأرض"، ولم يمر الوعد المقدس بالخلاص من والده أبراهام إلى إسماعيل. وبدلاً من ذلك، إسماعيل "أن يكون إنساناً وحشياً. يده على كل واحدٍ ويد كل واحدٍ عليه " (سفر التكوين ١٢ : ١٦). وإن وحشيته وهدمه على النقيض من حياة أخيه البناءة، والمسالمة، الابن الشرعي، إسحاق. وإن وصف

سفر التكوين لولادة إسحق من جهة أخرى، طويلة ومفصلة. ويختار الرّب سارة لتكوّن الأم الشرعية للابن الشرعي: "وأقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده. "(سفر التكوين ١٩ : ١٧). ونداءً مقدساً يبلغ إبراهيم " أما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً "؛ و"لكن عهدي أقيمه معا أسحق " (سفر التكوين ٢١- ٢٠ : ١٧). وتستمر الحكاية في سفر التكوين. وبعد الطرد تصل هاجر وابنها إلى حد الموت عطشاً في البريّة، فأظهر لها ملاك الرّب النبع لإنقاذهما. وفي الوصف القرآني، إسماعيل هو الابن الأكبر لإبراهيم. وعندما كان طفلاً، سافر وأمه هاجر إلى الجزيرة العربية، وكانا على وشك الموت في الصحراء عطشاً قرب مكة؛ وأنقذتهما بئر زمزم، وأصبح إسماعيل مؤسس الأمة العربية وجاء من نسله النبي محمد. وفي القرآن الكريم يخاطب أهل مكة: "[وماجعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل] " (الحج٧٨). وهكذا، يعود كل من الكتاب المقدس والقرآن الكريم إلى إبراهيم، لكن خط النزول في الإسلام يمرّ من إبراهيم إلى محمد عبر إسماعيل، بينما يمرّ خط النزول في المسيحية من إبراهيم عَبر إسحق إلى المسيح.

وكنسل لإسماعيل، يعطي العربَ (المسلمين) صورةَ "المخادعين"، وأدواراً هدامة ودونية من أجل أن يؤكد أحقيّة وتفوق المسيحية. وهكذا، في راسيلاس حقيقة أن زعيم العرب هو ابن إسماعيل وذلك يقربّه من أولئك الذين وسموا تحت ذلك الاسم قروناً. وليس مجاملةً أنّ "شغله الحرب". وتنسجم صورة زعيم العرب مع وصف إسماعيل في الكتاب المقدَّس تماماً. إنه متوحش، وغير متحضر، ومدمِّر. وبالتحديد، يده "على كل واحداً ويد كل واحداً عليه". ولقد رأينا أن جونسون متقلب الأهواء وعدواني تجاه كل شيء شرقي وبشكل خاص العرب / المسلمين.

ولا شك في، أن أفكاره عن الشرق والعرب أكملتها التحيزات القديمة التي ورثها من قراءاته، كما شاهدنا في الفصل السابق. ولهذا السبب، ليس غريباً أن نراه يتبع تقليد القرون الوسطى عبر تصويره العرب بعبارات قاسية وكريهة. ويصف إيملاك العربَ بأنهم يعيشون حياةً ريفيّة على السطو لبعضهم البعض و"كل البشر" كما يبلغ راسيلاس، ومن إيران إلى الجزيرة العربية، حيث قابلت أمة رعويّة ومقاتلة، يعيشون متنقلين، ثروتهم الوحيدة هي قطعانهم، والذين ورثوا على مدى قرون الحرب مع كل البشر، الذين لم يشتهوا ثرواتهم أو يحسدوهم عليها. (٣٨)

ويقدّم ذلك الوصف، وخصوصاً أن العرب قد "ورثوا على مر العصور الحربَ مع كل الجنس البشري" (٣٨)، مثالاً آخر حول تأكيد جونسون على صورة الرجل المتوحش، الذي "ستظل يداه فوق يديّ كل واحد". في إشارة إلى "أولاد إسماعيل" وهي حالة لاهوت جدلي حظّرتها التعاليم المسيحية. ويفترض ذلك، أن العرب قد حصلوا على كل ما يحتاجون إليه للعيش بحد السيف والسلب طوال حياتهم. وتتكرر هذه الفكرة مراراً وتكراراً في راسيلاس. على سبيل المثال، ينقل رسول أن بوكاه "وقعت في أيدي زعيم عربي". ثم يقدّم الرسول فكرة عن معرفته العميقة بشخصية الزعيم: "العرب، المعرفون بالسلب، كانوا يرغبون باستردادها، مع مرافقيها، مقابل مئتي أونصة من الذهب" (١٢٩). وعندما أبدى راسيلاس استعداده لإعطاء الرسول "المبلغ المطلوب"، يعتقد إيملاك "من الخطر أن نضع أنفسنا تحت سلطة الزعيم العربي والدخول في مقاطعته" (١٣٠). والعرب، كما يجب أن نعتقد، جشعون، قساة، ولا يوثق بهم. وعلاوة على ذلك، تصف بوكاه خاطفيها بـ"السارقين والوحوش"

(١٣٢). وقالت: وجدّتُ "أن العرب يجوبون كلّ البلاد ليصبحوا أغنياء فقط. وحب المال لديهم جميعاً ورذيلة مطروقة منهم" (١٣٦).

جونسون مثله، مثل كل معاصريه والكتّاب الغربيين قبله، شعر بأنّ العرب كانوا لا يحترمون النساء. وعبارة جونسون الشهيرة "طبائع دونية" تلخصّ موقفهم، الذي خُلقَ وتغلّغَل عبر المفاهيم المسيحية التي تنظر إلى الإسلام كدين إباحي وأتباعه رجال متوحشون مهملون للنساء. وقدَّم خطفُ بوكاه لجونسون فرصةً أخرى لكشف مفهومه لما يجري في البيت العربي والحديث عن دور المرأة في المجتمع. وهنا، جونسون يَتَّبَعُ ببساطة سوءَ فهمٍ شائعاً آخر يصوّر العرب كعدوانيين تجاه المرأة. وموقف جونسون من المرأة متأثر بالنمط الإنكليزي

أن العرب شهوانيون ولاينظرون للنساء سوى كموضوع للمتعة. وتستند هذه المقاربة على معرفة محدودة بالمجتمع العربي ملتقطةً من الترجمات الغربية. في أيرينه، مثلاً، تتحدّث الشخصية الرئيسية، محمد، عن النساء العربيات بصوت جونسون:

ذوات الطبيعةِ الدونية
التي وُجدنَ من أجلِ المتعةِ، وسعيداتٌ بها،
لم تدّخِر السماءُ جنةً أخرى
لكنها تدعوكَ لتطوفَ مساراتِ السعادة، والأمانِ
بينما الموتُ المطلقُ والإهمالُ فيما بعد.[٢٤]

ويظهر هذا الموقف بشكل أوضح من سرد الشخصيتين الأنثى، نكاياه وبوكاه. ولأنهما شرقيتان فإن دورهما هو تأكيد "الطبيعة الدونية" للنساء في المجتمع العربي. ويعرض جونسون، في الفصل ٢٥، حديثاً سخيفاً من خلال نكاياه. وفي ما يخصّ شقيقها راسيلاس، من خلال

ملاحظاتها "للعديد من العائلات" في مصر، تعلن أن النساء العربيات جاهلات، وبدون إحساس، وكسولات؛ " أفكارهن ضيقة، وأمنياتهن منخفضة، وسرورهنّ مصطنع". ويختتم جونسون بالقول بأن "مع هذه الفتيات لعبت [نكاياه] كحيوانات غير مؤذية " (٩٢).

وليست نكاياه، على كل حال، الشخصية العربية الوحيدة التي تنقل رسالة جونسون. عندما أُلقي القبض على بوكاه، من الزعيم العربي، يستغلّ جونسون الفرصة محاولاً أن يكسو صورة المرأة العربية المزيد من التفاصيل حول الترتيبات المنزلية وبعض الملاحظات عن وضعها. بوكاه، تتحدث في وصفها لخطفها، عن بطانة الزعيم كـ"نسائه "اللواتي" اعتبرتني منافسة لهنّ". ولدى الزعيم العديد من النساء وهو متعدد الزوجات حسب التعاليم الإسلامية. وهو موضوع تقليدي في الجدالات اللاهوتية المسيحية، حيث ينظر الكتّاب للمسلمين كشهوانيين والإسلام كدين دنيوي. ودون أن يأخذوا بالحسبان الشروط القاسية التي يضعها الإسلام على تعدد الزوجات. وعلى كل حال، يذكر جونسون تعدُد الزوجات كأمر شائع بين المسلمين وكمؤشر إلى شهوانيتهم. وإذا كان كلام جونسون بأنّ كل مسلم لديه العديد من الزوجات، عندئذٍ من الصعوبة تخيّل المجتمع. وعندما تسأل نكاياه بوكاه عن "النسوة في حصنكم العربية" وصحبتهنّ، كانت تتعجب بينما إذا كانت بوكاه قادرة "أن تستمتع محادثتهنّ، ومشاركتهنّ التسالي". ومما يثير الدهشة، أن وصف بوكاه لسلوك النساء العربيات ثاقب نفسياً. وأن تحليلها ليأسهنّ وقلقهنّ، ووحدتهنّ ساحر تماماً. حيث وجدتهنّ باهتات وغير ذكيات، و"تسلياتهنّ كانت ألعاباً صبيانية فقط". وحقاً، هنّ نسوة مسجونات " ينتقلنّ من غرفة إلى أخرى كالطيور الحبيسة تنتقل من سلك إلى آخر داخل القفص". ولديهنّ الكثير من وقت الفراغ ولا شيء لديهنّ لملئه سوى

مراقبة "الأجساد البيضاء التي تطوف في النهر"، وتسجيل "أشكال الغيوم التي تمرّ في السماء "(١٣٨). وما شاهدته بوكاه ليس جذاباً لها، وتؤكد أنّ هذه النسوة لسن فقط باهتات وغامضات، بل يعشنّ حياة مملّة:

لم يشاهدْنَ في حياتهنّ شيئاً لأنهنَّ منذُ نشأتهنَّ عشنَ في تلك البقعة الضيقة. وما لا يشاهدْنَه، لا معرفةَ لهنَّ به، لأنهنَّ لا يعرفنَ القراءةَ. ولا يعرفنَ سوى القليلَ ممّا كانَ تحتَ ناظريهنَّ، ولا يعرفنَ سوى أسماءِ الثيابِ والطعامِ. (١٣٩).

وتعاني هذه النسوة الاكتئاب، بسبب الكبت العاطفي والجنسي:

عندما يشاهدهنَّ يشيح بوجهه ممتعضاً... ولا خيار لديهنّ فلا يثير شغفهنَّ به، أو تظاهرهنّ بالشغف به أي اعتزاز أو امتنان. (١٤٠).

متأثراً بملاحظات بوكاه عن نقص الذكاء والفهم عند نساء الزعيم، يصبح راسيلاس فضولياً: " كيف يستطيع العربي أن يمارس المتعة مع حريمه الكثيرات؟ وهل هنّ رائعات الجمال؟ " (١٣٩). ترد بوكاه بازدراء، "لا يرغبن بالجمال الوضيع وغير المؤثر الذي يمكن أن يكون من دون مرح أو روعة، ومن دون قوة التفكير أو وقار الفضيلة." وعلى كل حال، لاحظت بأن الزعيم قد نظر إلى جمالهنّ مثل" الوردة التي قطفت وألقيت جانباً". وأن السعادة التي يستمتع بها العربي مع "حريمه" بالتحديد " لم تكن تلك الناتجة عن الصداقة والرفقة". حيث اعتبر نساءه " مخلوقات دونية" و"نظر إليهن من الأعلى". وحقاً، كان أحياناً " يشيح بوجهه ممتعضاً" (١٤٠). ولاحظت بوكاه أكثر من ذلك أن الزعيم لم يبدِ "لولعهنّ " أي اكتراث ولم يكن ممجّداً بتقديره الخاص لابتسامة امرأة لا ترى رجلاً آخر سواه، ولم يكن مجبراً من تلك الناحية لأنه لم يستطع أن يدرك معنى الإخلاص

وربّما يشعر أنه يجهد نفسه، ليس من أجل إمتاعه، بقدر ما هو جرح شعور منافسة لها. (١٤٠)

بكلمات أخرى لم يعرف الزعيم العربي الحب في حياته: "الحب هو توزيع طائش للوقت الزائد "(١٤٠). وإيملاك، الشرقي الذي يعرف العرب وسلوكهم مندهش أن بوكاه مازالت حية وسليمة؛ ومستغرباً أكثر أن العرب "طردوها بسهولة"من دون ضمها إلى "حريمه". و"كيف لعقل "يتساءل إيملاك "متعطش للمعرفة وراغباً في مجاعة فكرية، أن يدع وليمة كهذه تفلت منه كجدال بوكاه؟" (١٤١). وجواب بوكاه سهلا: "الذهب"، الذي "لم يستطع رفضه". يغلب الطمع حاجة العرب على حوارها.

والنساء العربيات في راسيلاس إما منذرة بالخطر أو مخلوقات بريئة كالأطفال، تفتقد الملكات الذهنية. إضافة إلى أنهن مخلوقات دونية، ينظر للنساء كمخلوقات يمكن تجريدها من القوة وهزيمتها أخيراً ويجب عليهنّ أن يخدمنّ الذكر سيدهنّ.

وبما أن نكاياه مسيحية، أُظهرت على هذا النحو الإيجابي اللافت، والنقيض للنساء العربيات، المسلمات والسلبيات. ويشار إلى المرأة العربية كـ"ورود تقطف وترمى" (الفصل ١٧)، وتجعلها موضوعاً للجنس الذي يبحث عنه الزعيم؛ ويبدو أن فتنته بالأنثى قائمة على تصوراته النمطية عن النساء العربيات "رائعات الجمال"، والشبقات جنسياً، والتي من الممكن قد استخلصها من قراءاته لأعمال أدبية مثل ألف ليلة وليلة. وعلاوة على ذلك، خلال إقامتها مع نساء الزعيم العربي، لاحظت بوكاه أنهنّ كسولات ولا شيء في دماغهنّ:

ولا أملَ يُرجى من الحوارِ معهنَّ، وما الشيءُ المتوقعُ من حديثِهنّ؟

لم يشاهدنَ شيئاً، لأنهنّ عشنَ منذ نعومة أظفارهنَّ في تلك البقعة.

وما لم يشاهدنَهُ لا علمَ لديهنَّ به لأنهنَّ لا يعرفنَ القراءةَ أبداً. (١٣٩)

تمتلك المرأة العربية ذهناً صغيراً؛ لكن لو أراد جونسون حقاً أن يُظهر عظمة النساء العربيات، لكان أعطاهنّ دوراً أهم، أو كان قدَّم الحوار على الأقل الذي يعرضنَ فيه ذكاءهنّ.

في معظم الحكايات الشرقية مثل ألف ليلة وليلة والحكايات الفارسية، الشخصيات الرئيسة هي الملوك، والأمراء، والسلاطين، والباشوت. وتتَّبع راسيلاس هذا التقليد، وهي مختلفة عنها إلى حد ما لسبب محدد، والذي يعظ بأفكار القرن الثامن عشر عن الحكومة والنظام الملكي. وفي عصر جونسون، لاقت القيم الإنكليزية حول التسامح والحقوق الفردية الكثير من المديح. وما يجده القارئ للشرق في راسيلاس صورة مغايرة من عدم الاستقرار، وحكومات استبدادية غير مستقرة ومعارضة للحقوق الفردية وعلى النقيض من الحكومات الإنكليزية القائمة على التوافق. وعلى كل حال، إن الاستبداد السياسي مختلط مع الشرق بقوة في راسيلاس.

وبدأ الإسلام لجونسون خاضعاً لطغيان الحكام تماماً. ومن المصادر المتاحة له عن الشرق، لم يستطع إدراك المجتمع الإسلامي كما هو من نواح عديدة. وأن كل المصادر الشرقية تقريباً، من ببليكوأورينتال لـ هيربرتو إلى تاريخ الأتراك العام لـ نولكنز يعيد القصص التي تتمحور على الاستبداد الشرقي بطريقة أو بأخرى. ولذلك، يصور جونسون "الباشا" في مصر كمثال جيد عن الحاكم المسلم الذي يمارس الوحشية والسلطة المطلقة. ويلاحظ راسيلاس "في بلاط الباشا"، لدى الحاكم " سلطة إصدار المراسيم إلى كل مملكته " (٩٠). كان راسيلاس في البداية مسروراً ليجد " فرح الآلاف، السعداء بسبب الإدارة الحكيمة". فيما بعد وهو قلق، اكتشف أن كل أعضاء الحكومة يكرهون بعضهم البعض ويعيشون في "سلسلة متعاقبة من المؤامرات والخيانات المتواصلة،

وعمليات الفرار والمعارضة والغدر" (١٩). وعلاوة على ذلك، يكتشف راسيلاس بأن كل الناس الذين يحيطون بالباشا أرسلهم السلطان العثماني "من أجل الرقابة والتقارير فقط" لسلوك الباشا(٩). وأخيراً، تنهار سلطة الباشا، ويُقاد بالأصفاد إلى القسطنطينية، ولا يذكره أحد بعدها". ومن أجل توضيح تردد ووحشية هؤلاء الحكام المسلمين - كل من السلطان والباشا - يختم راسيلاس ملاحظته بالقول: "في وقت قصير يُخلع الباشا الثاني؛ والسلطان الذي قدمه يُقتل من الإنكشاريّين ولدى خليفته أراء آخرى وأفضليات مختلفة " (٩١). في هذه الحلقة، اقتفى جونسون آثار التقليد الأوروبي بأن الملك الشرقي متقلقل والحاكم مستبدّ. وعبر عرضه لهذه الصورة وعزوها حصرياً للشرق حقق بذلك جونسون هدفين: أولاً، تأبيد صورة الاستبداد الشرقي في أذهان الإنكليز من أجل إضعاف ميّزة ملكيتهم الدستورية؛ وثانياً، التوضيح للناس الشرقيين عجز حكومتهم ونظامهم السياسي.

في راسيلاس، لم يعمل "نظام سياسي" في كل من القسطنطينية أو مصر،على خلع باشاوين اثنين في مصر وسلطان في القسطنطينية في فقرتين صغيرتين. وأراد جونسون أن يشير، من خلال هاتين الفقرتين إلى أن على الشرق: البحث عن نظام سياسي عقلاني وراسخ، مثل ذلك الموجود في الغرب، وبذلك، عبّر جونسون، لا أكثر أو أقل، عن اعتقاد شائع لنظام عقلاني قانوني في القرن الثامن عشر من أجل الرقابة على السلطة المطلقة للملك، والرغبة في نشر بركات الثقافة الإنكليزية في كل أنحاء العالم.

يظهرُ من خلال معالجة جونسون للعزل نمطٌ متكرر من الرمزية الثقافية ذات وظيفة سيمائية لا تخص معتقدات جونسون الخاصة فقط بل حاجات عصره وجمهوره أيضاً. وفي ذلك الضوء، الإسلام

حسب تفكيره، قد فرض القسوة والخلع حيثما حلّ - كما في مصر والقسطنطينية.

وبوضوح، هناك حدود لما يمكن أن يقوله كل من إيملاك، وبوكاه، ونكاياه وراسيلاس عن الشرق. وإن وصفهم لناسه، ودينه، وثقافته محكومة بمعرفتهم التي حصلوا عليها من مصادر غير مباشرة لمبدعهم جونسون. مع أنه من المفترض أنهمّ "شرقيّون" ويحملون أسماء شرقية، ليس لديهم أي ثقافة بلغتهم الأم ولا يعرفون سوى القليل من عاداته، وتقاليده، ودينه. ولذلك، من الصعب لهم صياغة ملاحظات وتعلقات دقيقة؛ ومن المستحيل أن يجروا تقييماً موضوعياً. ومهما يكن، يقدم الشرق لجونسون خلفية تقليدية لعرض أفكاره، من خلال مغامرات شخصياته. ويبرز كذلك من خلال معالجة جونسون للشرق ونماذج متكررة من الرموز الجغرافية ذات طبيعة سيمائية ليست متصلة بمعتقداته فقط ولكن بكل مجتمع القرن الثامن عشر. ويقدّم الشرق بصراحة أو ضمناً، كرمز محلي - دوني سياسياً، وتعليمياً، وروحياً- ومكان للشهوانية، والقسوة، والخلع، وهو متعارض مع الغرب. وفي راسيلاس، كما شاهدنا، العداوة في علاقة الشرق/الغرب باطراد ممتزجة مع دعوة للشرقيين أن يتعلّموا من الغرب، من جهة، وإلى الغربيين كي يساعدوا الناس الشرقيين للتغلب على مشاكلهم من جهة أخرى. بما أن وجهة نظر الغرب ترى "المسيحية الكمال في الإنسانية"[٢٥] وأنها "النظام الأكثر فائدة"، والذي يقدّم كل من "النور والاستقرار" لكل البشر،[٢٦] وأن من واجب الأوروبيين أن ينقذوا الشرق من "الظلام والشك" الذي يعتقد أنّه يعيش فيه.

وعلى المستوى الخيالي، إن إسهامات الشرق/الغرب للحضارة مطبوعة بالصراع في راسيلاس، ليس بالانسجام. الغرب مقترنٌ

بالحكمة؛ ويمتلك "كل القوة والمعرفة". أما الشرق فجاهل، وكسول، وغير متحضر، ويسكنه الملحدون. وعلى المستويات السياسية والاجتماعية، تطلق راسيلاس حاجة شعوب الشرق إلى "الاختلاط مع جموع الأمم الراقية"، الغرب: ومن أجل فهم استشراق جونسون تماماً، من المهم أيضاً أن نفهم طبيعة التأثير الروحي العميق الذي تركه الشرق عليه؛ وعلى قدم المساواة من المهم أن نتذكر أن معرفته للمنطقة جاءت عن طريق الكتب – أي معلومات غير مباشرة. وكانت النتيجة أن اهتمامه الطبيعي بالشرق قد خضع لذوق وحاجات عصره؛ وأخيراً، أصبح ناطقاً بمواقف ومعتقدات إنكلترا في القرن الثامن عشر.

وأجبرت العلاقات الإنكليزية مع الشرق جونسون، كشخصية عامة، على أن يأخذ موقفاً من المسائل الأجتماعية كواجب فني، بوعي أو من دونه. ثم جسّد شعوراً بالتفوق الثقافي، والأعتقاد بالرغبة في نشر مجد المسيحية والثقافة الإنكليزية في كل الشرق. واعتقد جونسون أن الشرق والغرب عالمان منفصلان، "نظام آخر من المخلوقات تقريباً"، كما قال في راسيلاس (٤٦). وطبق هذه الثنائية الجغرافية بعيدة المدى من أجل أن يوضح الأفكار السياسية والاجتماعية التي اعتنقها سكان مكانه وعصره. وعلاوة على ذلك، رأينا أن جونسون يشير إلى كامل سلسلة المفاهيم والتقاليد في العصور الوسطى في راسيلاس، حتى انه عندما يحذر الآخرين من سوء التفسير، هو نفسه يضيف إلى ذلك التقليد عبر تقديمه معلومات مشوهة إلى قرائه. ولذلك، استمر بالتحامل والفهم الخاطئ القديمان في تكوين راسيلاس. ويكشف استخدام جونسون للشرق عاملين: أولاً، انه يكشف بعض أفكار جونسون الخاصة والعامة؛ وثانياً، أظهرت التناقضات داخله أسبابه المفروضة. وتشابه التعارضات والصراع بين الغرب والشرق، رغم ذلك، تبنّى جونسون من الأجناس

الأدبية الشرقية بيئات، وأسماء، وأمكنة، وشخصيات روائية غريبة، وزيَّن لغته بصور وأوصاف مشتقة من هذا المصدر. ومثله مثل أسلافه، أدرك جونسون الشرق من خلال خياله لأن سبب اهتمامه به لم يكن حب الاستطلاع الموضوعي والرغبة الصادقة بالحقيقة بل بالبروغندا. ومن خلال هذه التكييفات والمحاكاة الإبداعية لمصادره الشرقية أعاد جونسون خلق الشرق في صورته وقدَّم وتبنى تعبيراً لموضوع عالمي أيضاً: مطاردة السعادة.

الهوامش

١- انظر ريتشارد آف. فليك، "راسيلاس صموئيل جونسون: نظرة على الإسلام"، ودراسات ويمبر: صحيفة الإنسانيات الدولية العدد ١٠، ١(شتاء ١٩٩٣): ٥٧- ٥٠؛ وتشارلز كامبل، عرب جونسون: ضد الاستشراق في راسيلاس"، أبحاث اليرموك العدد ١٢، ١ (١٩٩٤): ٦٦- ٥١؛ ريتشارد إيفرسول، "إيملاك والشعراء الفرس والعرب". مجلة الفيلولوجيا الفصلية العدد ٥٨ ٢(ربيع ١٩٧٩): ٧٠- ١٥٥؛ ستيفان أس. باور، " خلال عدسات الاستشراق: راسيلاس جونسون، " مقالات فيلولوجية ٤٠ (١٩٩٤): ١٠- ٦.

٢- انظر دونالد لوكهارت، " الابن الرابع للإمبراطور العظيم": الخلفية الإثيوبية لراسيلاس جونسون"، ب أم أل آ ٧٨ (كانون أول ١٩٦٣): ٢٨- ٥١٦. الكتاب التي يؤسسها لوكهارت كمصادر جونسون المحتملة والمذكورة في الفصل ٢: آلفارز، ويوريتا، وتاليز، ولودلوف، وبونست. وهارلد جينكز، " بعض مظاهر خلفية راسيلاس"، الدراسات الإنسانية لجامعة كانساس ٦(١٩٧٠): ١٤- ٨؛ غيلين دوغلاسليبرن، "لا سخافات رومانسية أو قصص غير معقولة": علاقة راسيلاس جونسون مع رحلة لوبو إلى إثيوبيا"، ب أل أم آ ٧٠ (١٩٥٥): ٦٧- ١٠٥٩؛ وجون روبرت مور، " راسيلاس والمسافرين الأوائل إلى إثيوبيا "و أم أل كيو العدد١٠ ١(آذار ١٩٥٤): ٤١- ٣٦؛ جوين كولب، " "الجنة" في إثيوبيا و" الوادي السعيد" في راسيلاس"، الفيلولوجيا الحديثة ٥٦ (آب ١٩٥٨): ١٦- ١٠؛ آرثر جوشوا ويتزمان، " مزيد من الضوء على راسيلاس: الخلفية للحوادث المصرية"، بي كيو ٤٨ (كانون الثاني ١٩٦٩): ٥٨-٤٢؛ توماس كيورلي، صموئيل جونسون وعصر السفر (أثينا: مطابع جامعة جورجيا، ١٩٩٧) الفصل ٥، " السفر الاسطوري والتاريخي في ابتكار راسيلاس".

٣- نبيل ماتار، " مسلمو إنكلترا في القرن السابع عشر"، صحافة الدراسات الإسلامية العدد٨، ١ (١٩٩٧): ٦٤.

٤- سيدني نيلتون فيشر، الشرق الأوسط: تاريخ (نيويورك: آلفرد آ. نوف، ١٩٦٨)، ف.

٥- مذكور من مارثا بايك كونانت، الحكاية الشرقية في إنكلترا في القرن الثامن عشر (نيويورك: مطابع جامعة كولومبيا، ١٩٠٨)،، مقتبس من " غالاند، عبارات بارزة من الاستشراق " (باريس، ١٦٩٤).

٦- كونانت، الحكاية الشرقية.

٧- صموئيل جونسون، راسيلاس والحكايات الأخرى، طبعة يال أعمال جونسون، المجلد ١٦، المحرر جوين (نيوهافن سي تي: مطابع جامعة يال، ١٩٩٠).

٨- المصدر ذاته.

٩- المصدر ذاته.

١٠ - المصدر ذاته.

١١ - صموئيل جونسون، تاريخ راسيلاس أمير إثيوبيا، طبعات برودفيو، المحرر جيسيكا ريتشارد (أورنتو: مطابع برودفيو، ٢٠٠٨)، ٢٥.

١٢ - جونسون، راسيلاس وحكايات أخرى، ١١٨. كل الإقتباسات من راسيلاس دونسون ومن القصص الأخرى.

١٣ - ويتزمان، " مزيد من الضوء على راسيلاس،" ٤٣.

١٤ - جونسون، راسيلاس وقصص أخرى.

١٥ - كاري ميلنتوش، خيار الحياة: صموئيل جونسون وعالم القص (نيو هافن، ١٦ سي تي: مطابع جامعة يال، ١٩٧٣)، ٢١-٣٠.

١٦ - جيمس بوزويل، حياة صموئيل جونسون وبويل، ٦ مجلدات (أكسفورد: مطابع كلارندون، (٥٠- ١٩٣٤)، ٣٦٦.

١٧ - إدوارد سعيد، الاستشراق (لندن: بنغوين، ١٩٧٨)، ٤٠.

١٨ - نورمان آ. دانيال، الإسلام والشرق: صنع الصورة (إدنبره: مطابع جامعة إدنبره، ١٩٦٠-)، ٢٩١.

١٩ - المصدر ذاته، ٢٤٣.

٢٠ - سعيد، الاستشراق، ١.

٢١ - المصدر ذاته، ٧٢-٤٩.

٢٢ - المصدر ذاته، ٢٧.

٢٣ - بوزويل، الحياة ٤ أن ٢١٧: ٢.

٢٤ - صموئيل جونسون، القصائد، طبعة جامعة يال لأعمال جونسون والمجلد ٦ ماك آدم مع جورج ميلان (نيو هافن، سي تي: مطابع جامعة يال، ١٩٦٤)، ١٤٦.

٢٥- بوزويل، الحياة، ٢٧: ٢.

٢٦- المصدر ذاته، ٤٤٥: ١.

الفصل السادس

الاستشراق عند جونسون من خلال الحكايات الشرقية القصيرة في مجلتي آيدلر ورامبلر

الحكيم المرح يصبح كئيباً عندما لا تتحقّق أوامرّه، وعندها يخفي قصده الأخلاقي في حكاية ما.

رامبلر العدد ٦٥

لقد أدرك معظم معجبي صموئيل جونسون أن مجلة راسيلاس التي نُشرت عام ١٧٥٩ كانت لها جذور في كتابه الأول المنشور عام ١٧٣٥ والذي هو ترجمة لرحلة الأب جيروم لوبو إلى إثيوبيا. وكان قد استغرقه تماماً الاهتمام بالشرق الأوسط منذ ذلك الحين فصاعداً إلى حين كتابته مسرحية أيرينه. وكان جونسون قد كتب قبل وبعد نشر راسيلاس عدداً من الحكايات الشرقية القصيرة الأقل شهرة تلك الحكايات كانت تتشابه بشكل لافت للنظر مع راسيلاس في شخوصها، وتقنيتها وأفكارها. وبين تموز من عام ١٧٥٠ وآذار من عام ١٧٦٠ كتب جونسون ثماني حكايات شرقية قصيرة، خمس في "رامبلر" الأعداد، ١٩٠، ١٢٠، ٦٥، ٣٨، وقصة عن سيجيل سيد إثيوبيا في الأعداد ٢٠٥، ٢٠٤، وثلاث في" آيدلر" الأعداد ١٠١، ٩٩، ٧٥، وبعد نحو خمسة إلى أحد عشر شهراً بعد راسيلاس قصة سيجيل سيد إثيوبيا في العدد ٢٠٤ من "رامبلر" (٢٩ شباط عام ١٧٥٢) والعدد ٢٠٥ (٣ آذار ١٧٥٢). في الحقيقة، يعتبر أحد الطلبة أن هذه الحكاية هي "المسودّة الأولى لراسيلاس"[1]، وربّما كانت كتابة هذه الحكايات ليست مختلفة بشكل مطلق عن طريقة كتابة صفوة شعر جونسون وهي (بطلان الرغبات الإنسانية)، وذلك لأنه يثبت

خطوطاً جيدة عديدة في فكره قبل أن يضعها على الورق. وبالفعل يمكن لتلامذة جونسون أن يعالجوا بسهولة الحدث، والشخصيات والأفكار في هذه الحكايات الشرقية بالرجوع إلى قصيدته الشهيرة. لقد ترسّخت وتشكّلت "نظرته للحياة" بشكل كئيب وأكثر بلاغة في "بطلان الرغبات الإنسانية"(٢).

وعلى الرغم من أن جونسون كان دائماً يكتب بسرعة فإن كتابته الاستثنائية لراسيلاس ربما تكون متيسِّرة أكثر في أمسيات الأسبوع وذلك بالفعل لأنه غالباً ما يكون في حكاياته القصيرة، قد فكَّر فيها، بأفكار وشخوصها وأحوالها.

وهكذا فإن كتابة تلك الراسيلاس المنمنمة الصغيرة جداً تبرهن على أنها نوع من التدريب لمزيد من العمل يكون أعظم وأطول. كما لاحظ برتراند برونسون في تعليقه على كتابة راسيلاس إذا كان [جونسون] قد ألَّفَ العمل، كما أخبر رينولدز لاحقاً، في مساء ذلك الأسبوع الأخير من حياة والدته، في منتصف كانون الثاني من عام ١٧٥٩، ألفّه كما كتب موزارت سيمفونيته، والعمل به موجود في رأسه، بقلم يسافر به بأقصى ما يستطيع من سرعة. إن نضج الأفكار ودقة تعابيرها هي برهان على نضج روحي لا يحتاج إلى تأنٍ أكثر.(٣)

تكشف حكايات جونسون الشرقية القصيرة عن قناعات شخصية وقيم كان قد بشّر بها طوال حياته، ومع ذلك لم يعطها الطلبة إلا القليل من الاهتمام، فيما عدا ملاحظات عرضيه تقريباً بين هلالين.(٤) لم يناقش أحد بعد بشكل شامل العناصر الاستشراقية فيها كالبيئة، والشخصيات الثقافة والأسلوب.

كان إهمال الحكايات ملحوظاً معتبرين أن شعبيتها تندرج مع أهمية القرن الثامن عشر برمّته. واليوم تكمن أهميتها في أنها وسيلة ربما،

بواسطتها، نقدّر أفكار ذلك العصر. وقبل أن أفعل ذلك من الضروري أن أعمل ملخَصاً موجَزاً عن علاقة حكايات جونسون الشرقية في "رامبلر وآيدلر" مع النواميس الشرقية كما ظهرت في المقالات الدورية المتعلقة ببداية القرن الثامن عشر، وخصوصاً تلك التي كتبها ريتشارد ستيل وجوزيف أديسون ومقالاتهما الدورية في تاتلر "الحكواتي" وسبيكتيتر "المشاهد" وأيضاً كي يعطوا ملخصاً لكل حكاية شرقية.

في بداية القرن الثامن عشر بدأ نوع أدبي جديد بالظهور سمي المقالات الدورية. تلك المجلات الدورية مثل المجلة النقديّة لدانيال ديفو (١٧٠٤ - ١٧١٣) و"الحكواتي" لريتشارد ستيل (١٧٥٩ - ١٧١١) و"المشاهد" لجوزيف أديسون وريتشارد ستيل (١٧١١ - ١٧١٢) كانت مطلباً كبيراً لدى الإنسان الإنكليزي وخصوصاً أبناء الطبقة الوسطى.[٥] إلى جانب ذلك فإن السبب المباشر هو لتسلية القراء، أما الهدف الحقيقي لهذه المجلات الدورية فهو نقد وإرشاد المجتمع الإنكليزي.

لذلك فإن هذه المجلات وضعت معاييرَ للذّوق فيما يخص الزي السائد ونظموا أساليب وأفعالاً وأخلاقيات عامة. في قضيته الأولى لمجلة الحكواتي أخبر ستيل قراءه في المجلة أن هدف هذه المجلة هو أن تنصح الأشخاص ذوي الحماسة الشديدة والفكر الضعيف "وكي تساعد هؤلاء كيف يفكروا"[٦] يصرح أديسون صديق ستيل وشريكه بغايته بشكل دقيق في مجلة "المشاهد" العدد ١٠:

لقد عزمت على أن أنعش ذاكرتهم يوماً بعد يوم، حتى إنني أعدتهم إلى الحياة بعيداً عن تلك الحياة اليائسة، والحماقة التي كان العصر قد وقع فيها.[٧]

كانت هناك حاجة لهذه المجلات الدورية، وبالنتيجة هي سوق للعمل بالنسبة لكاتب مقالة. وظّفت عدةُ مجلات دورية كتّابَ مقالة نظاميين

ذوي طبيعة أدبية كما كان الحال مع صموئيل جونسون عندما سافر إلى لندن عام ١٧٣٧. إن ذوق ومزاج ذلك العصر منح الوافد الشاب والمكافح وظيفةً ككاتب مقالة.

عندما وصل صموئيل جونسون إلى لندن مع ديفيد جاريك في عام ١٧٣٧، "لم يكن متهيئاً لأي وظيفة تقنية أو تجارة". حمل معه مخطوطة مسرحيته الوحيدة أيرنيه ورسالة توصية من جيلبرت والميسلي إلى ريف جون كولسون في روتشستر وأخبره أن "جونسون طالب وشاعر جيد جداً"، وأن فرصته الوحيدة هي "أن يجرِّب حظه في مهنة أدبية"[٨] وهكذا انتفع "بالأعمال الأدبية" لـ"يكسب لقمة عيشه في لندن"[٩]. خلال سنة أصبح جونسون واحداً من مساعدي إدوارد كيف، النشطاء في مجلة جنتلمان. لم يكن جونسون يكتب للمجلة فقط ولكنه كان يختار كتباً وأشعاراً لنشرها في المجلة[١٠]. نشر جونسون بين عامي ١٧٣٨-١٧٤٩ ترجمة لتاريخ الأب بول ساربي و"سيرة السيد ريتشارد سافدج، ابن ايرل ريفر، ورصد ملاحظات متنوعة حول تراجيديا ماكبث؛ نقد شكسبيري؛ وخطة لقاموس اللغة الإنكليزية، وتفاهة الرغبات البشرية، وأيرينه".

إن سعة أفق تفكير جونسون في الترجمة وعمله ومساهماته في مجلة جنتلمان أسهمت جوهرياً في تعدد براعته بشكل هائل ككاتب مقالة. لقد أشار إلى مهارته وسمعته الناشرون وبائعو الكتب على السواء، وأتت فرصة جونسون الذهبية ليصبح مؤلِّفاً لمجلته الخاصة في عام ١٧٥٠ عندما قدَّم له كلٌ من إدوارد كيف وبائعي كتب آخرين، عرضاً لا يقاوم: مقالان كل أسبوع (السبت والثلاثاء) وجنيهان لكل مقالة. مادياً كان مفلساً، لذلك قَبِلَ بالصفقة من دون تردد. وهكذا وُلدت مجلة دورية جديدة سميت ذا رامبلر. نشر ٢٠٥ مقالات خلال سنتي (١٧٥٠ - ١٧٥٢)، وغطى كماً واسعاً من القضايا التي ترتبط بالحياة اليومية

وبالأدب. لاحقاً بعد سنوات أسس مجلة أخرى سميت "آيدلر" حيث نشر جونسون ١٠٤ مقالات خلال أربع سنين (١٧٥٨ - ١٧٦٢) كلتا المجلتين حاولت أن تنتقد وتعظ الإنكليز. لقد كانتا أداتي النقد الاجتماعي، وعلى الرغم من أن جونسون كان يحترم أديسون وستيل إلا أنه لم يقلدهما في الأسلوب وبشكل أدق في غاياتهما. لقد صرَّح بهدفه بوضوح في العدد ٨ من "رامبلر":

إنه ليس تفكيراً تافهاً أن نتحكَّم بأفكارنا وأن نكبح عنها الميول الشاذة أو نَقْسِرَ أنفسنا عن الانغماس اللا محدود في الملذات. كيف أن الاستيعاب هو أفضل ما يهدي إلى معرفة العلم وذلك عن طريق تلك الخطوات التي تقود قُدُماً نحو الهدف، كيف نُشفى من عللها ونتعوّد على دراسات جديدة، هذا ما يتساءل عنه العديد من الناس المتعلمين والأذكياء الذين لن أتبنى أفكارهم وبالوقت ذاته لن أستهجنها. هدفي يكمن في الانضباط الأخلاقي للعقل وتعزيز نمو الفضيلة أكثر من التعلم.

هذا السؤال قد أُهمل بسبب الحاجة للتذكر بأن كل الأفعال لها أساس في العقل، ولذلك عندما تفسد الأفكار تفسد أساسيات الأخلاق.[١١]

تقليدياً بالنسبة لصموئيل جونسون كانت هناك نزعة مطابقة للموضة وهي الاهتمام بالأدوات الاستشراقية الغربية التي كانت شائعة منذ بداية القرن،[١٢] وكان هناك "تقليدا أدبيا بأن على كاتب المقالة أن يزيِّن صفحاتها بحكايات شرقية. وكان على جونسون أن يتبع هذه الموضة. نادراً ما كان هناك حقل للكتابة يمكنه أن يتهَّرب من رصد ما عن الشرق.

لقد شجَّعت الشعبية الهائلة لألف ليلة وليلة (١٧٠٦) عدداً من الكتَّاب ليترجموا حكايات شرقية أخرى مثل الحكايات التركية (١٧٠٨)،

الحكايات الفارسية أو ألف يوم ويوم في (١٧١٤)، وحكايات صينية في (١٧٢٥)، وحكايات تتارية في (١٧٥٩) والحكايات البيروفية.[١٣] بين مقالات المجلات المتنوعة لعبت الحكاية الشرقية دوراً مميزاً جزئياً بسبب التأثير الملحوظ لألف ليلة وليلة. لم تكن ألف ليلة وليلة سائدة فقط بشكل ساحق عند جمهور القرّاء الإنكليز، بل إن شعبيتها شجعت بعض أشهر الكتّاب أن يحاكوها لأغراض أخلاقية كي يجاروا اتجاهاً أخلاقياً قوياً للتقليد الأدبي في القرن الثامن عشر. فمثلاً أيرنست آ بيكر أشار إلى: "إن الأروع في هذه الأعمال هو هذا الأسلوب الغريب الذي كان من دون شك، تصويراً خاطئاً للشخصيات والحياة الشرقية". لكنها "لم تكتب من أجل قرّاء الشرق بل من أجل قرّاء الغرب، والشيء المحتمل أن أهمية التفاصيل الشرقية هي أنها مساعِدة فقط"[١٤]. إن الحكايات التي استعارت مصادر شرقية - مثل الليالي العربية، الحكايات التركية والحكايات الفارسية - اصطدمت بعملية الترجمة وإعادة الترجمة والصياغة من العربية، والفارسية والتركية إلى الفرنسية ومن ثم إلى الإنكليزية. فأصبحت إلهةَ زهورٍ "غريبة" في حدائق إنكليزية، التربة والرائحة إنكليزيان لكن اللون شرقي. وبإعادة هذه الحكايات الشرقية المتخيّلة إلى قصص أخلاقية استحق أديسون وستيل ثقة أكبر من أي كتّاب آخرين. لقد أصبحت حكاياتهما الشرقية في التاتلر والمشاهد والوصي مثل الأشياء الشرقية الأخرى، وسائل للدروس الأخلاقية.

لقد حققت مستوىً عالياً من الاهتمام وحفظت كنماذج من أجل كتّاب عديدين في القرن الثامن عشر بمن فيهم جونسون. وبالفعل فقد وضعا النموذج والغاية من هذه الحكايات من أجل الكتّاب الإنكليز الآخرين الذين أفادوا من الحكايات الشرقية في مقالاتهم الدورية فيما بعد.

لقد جعل كل من أديسون وستيل الحكاية الشرقية مختصرة وبسيطة وذلك بإنقاص البيئة الشرقية والتفاصيل السطحية في وصف الشخصية والنتيجة هي حكاية شرقية ليست أكثر من سيدة إنكليزية تلبس ثوباً شرقياً. استخدمت ستاً وعشرين حكاية شرقية من سبكتيتر "المشاهد" والغاردين "الوصي" كلها لتوجيه رسالة أخلاقية، ولزيادة ترويج المجلات وسط جمهور متعطش للقراءة.[١٥]

وكان صموئيل جونسون متأثراً بظاهرة الولع بالشرق. إن ذوق تلك الأزمان في ما يخص "الشرق الغريب" منح جونسون ستاراً خلفياً من الأفكار من أجل حكاياته الشرقية في مجلاته الدورية "رامبلر وآيدلر"وهناك عوامل أخرى أيضاً فاعلة. أولاً، كان هناك عامل إيجابي محدد هو أن جونسون بقي ككاتب مقالة وناقد أدبي في مجلة جنتلمان وكانت طبيعة عمله تتطلّب منه أن يبحث عبر مجلدات عن مواد متنوعة. هذا التدقيق والبحث ساعداه في أن يطلع على الأفكار الأدبية ذات الأثر البعيد والمتقدمة سواء في إنكلترا أو البلدان الأجنبية.

ثانياً: كان متطوراً في عمله وقدرته الغريزية على أن يجمع مواد متنوعة ليمتصها، ليركبّها وليصوغها فيما يبدو أعمالاً جديدة.

لاحظ النّقاد الطلبة في زمن جونسون علاقة إيجابية بين حكايات جونسون الشرقية التي نشرت في "رامبلر وآيدلر"مع حكايات أديسون وستيل الشرقية التي نشرت في تاتلر وسبكتتور والغارديان" مثلاً كتبت السيدة وورتلي مونتاغيو في عام ١٧٥٤بأنه

بالتأكيد إن "رامبلر" هي تسمية خطأ. إنه دائماً يمشي بتثاقل في الطريق المألوف لأسلافه، متبعاً المشاهد (مع تدريب حصان تحمّيل ليصبح فرساً للصيد) في الأسلوب الذي هو خاص بتطويل المقالة.... سأكون سعيدة أن أعرف اسم هذا المؤلّف المجدّ.[١٦]

"تأثير أديسون": يخبرنا م. ر. واطسون "لقد أنجزت الحكاية الشرقية طوال بقية القرن عبر استخدامه العقلاني للمادة الشرقية كصور توضيحية تزيينية لنحو نصف دزينة من نقاشاته الأخلاقية، ومقلديه إما كتبوا قصصاً شرقية أخلاقية أو أضافوا لمسات أخلاقية لمواد موجودة"[١٧]. إضافة إلى ذلك ففي كتابها الكلاسكي "الحكاية الشرقية في إنكلترا في القرن الثامن عشرٌ أشارت مارثا بي. كونانت إلى أن الأعظم شهرة بين ورثة أديسون كان الدكتور جونسون".[١٨] أ. ف. كريستي تقتبس من آرثر ميريفي كقوله: إن حكايات جونسون الشرقية هي في الأسلوب الواقعي للفخامة الشرقية. وهي تكشف عظمته كأستاذ أخلاقي بين مواطنيه.[١٩] بالنسبة إلى ميريفي "الحكايات تشكّل جسم علم الأخلاق. الأحكام على الحياة والطرائق ذكية ومثقّفة".[٢٠] ثم تتابع بانتباه مقارنة بين جونسون وأديسون:

لقد جعل أديسون الفضيلة لطيفة، جونسون صوّرها كواجب مرعب، أديسون يدخل في الذهن بطريقة لبقة في جوّ البساطة، بينما جونسون يأمر كديكتاتور في أثوابه الفخمة ولا يقلق على المشروع[٢١].

في كتابه الكلاسيكي "كتّاب المقالة الدورية في القرن الثامن عشر" يشير جورج س. مار إلى أنّ نمو وتطور القصة الشرقية هو ميزة ملحوظة تماماً في هذه المجلات الدورية خلال القرن الثامن عشر. وأصبح مألوفاً في سبكتيتور لأديسون وستيل أن يعودا للظهور في "رامبلر وآيدلر" لقد أكمل جونسون هذا العُرف"[٢٢]. أشار براد فورد في عام ١٩٣٧ إلى" آيدلر" وسبكتيتور والغارديان خصوصاً ولفت النظر إلى أن جونسون استخدم تقنيات مطابقة لتلك التي لستيل وأديسون، بين تلك التقنيات كانت الإشارة على فكرة المقالة بشعار لاتينيو استخدام شخصية روائية ما وتفسير الأفكار بواسطة شخصيات مسلمة[٢٣]. كريستي على وفاق تام مع وجهة نظر براد فورد وأضاف: إن جونسون

كان عليه أن يتبع الموضة التي كانت قد ترسخت بنجاح بفضل الكتّاب الأوائل.[٢٤]

صموئيل الذي لم يسافر قط إلى الشرق استخدم أعمالاً غير دقيقة وخيالية بشكل مبالغ فيها، هذه الأعمال كان قد كتبها مسافرون أوائل واستخدمها كمصادر شرقية لأعماله الخاصة، وهي بدورها ساعدتنا على انتشار صور مزيفة عن الشرق. لم يفتقد جونسون فقط للتجربة المباشرة لكنه أيضاً كان مهتماً بشكل أساسي بالإرشاد وأسرَ قراءه في أمكنة وآزمنة غريبة جداً، وتقليد وأسلوب أجنبيين وأسماء أجنبية كي يلفت انتباههم أكثر من أن يصف صوراً من الواقع. لذلك في قصص جونسون الشرقية العناصر الشرقية هي مجرد توصيف لتأثير تزييني، وجونسون يصف في هذه الحكاية صوراً مشوهة ومتخيلة عن الشرق. كما أشار كونانت "الأسلوب عادة ما كان ملّوناً بلغة شرقية مميزة" محمية من اللون المحلي غني بالتفاصيل وصحتها بالنسبة للأساليب والأماكن الشرقية جعلها بارعة إلى حد بعيد وكأنها قصص ألف ليلة وليلة.[٢٥]

كانت التسلية غاية أخرى للحكايات الشرقية بجانب الغاية الصريحة وهي كسب العيش. لو لم تكن المقالات مسلية لكان من المحتمل ألا تنشر وتقرأ. إن قيمة التسلية على كل حال كانت فقط إغراءً لجذب القراء الإنكليز. ولأن جونسون عاش عصراً تعليمياً فإنّه كان نتاجاً لذلك العصر وكانت له تطلعات أعلى. مثل أديسون وستيل، تمنى أديسون أن يعظ قراءه بطريقته الخاصة التي ستقود إلى حياة مفعمة وسعيدة أكثر. في شعار مجلة " رامبلر" عدد ٦٥، يفسّر جونسون غايته من هذه الحكايات:

الحكيم المرح يصبح كئيباً عندما لا تتحقق أوامره، عندها يخفي رأيه الأخلاقي في حكاية.

أصبحت هذه الحكايات وسائل مثالية لمواعظه الطلابية. لقد طالع القراء هذه الحكايات للتسلية، هم أيضاً قرؤوها لأنهم علموا أن جونسون حاول أن يخلق جواً غرائبياً مثيراً قدر المستطاع. أياً كان غطاء هذه القصص فوراء كل هذا كان هناك درس ذو مضمون أخلاقي. لذلك يجد القراء ضمن سياق هذه الحكايات أن الشخصيات هم رجال إنكليز إلى حد كبير الرغم من أنهم يحملون أسماء مسلمة ويعيشون في مدن بعيدة. وما يستحق الانتباه ليس فقط الرجال أنفسهم كشخصيات بل السمات الإنكليزية الخاصة التي يمثلونها والتي ينتقدها جونسون. الشخصيات أيضاً تتحوَّل من تشديد النقد على المقارنة الكاملة بين ثقافتين إلى تحليل للمجتمع الإنكليزي. الخلفية هي عادة الشرق المسلم ولكن العواطف عالمية. العديد من هذه الحكايات هي بصراحة مواعظ مقنعة، ولكن من جهة أخرى، بعضها يناقش المواضيع القديمة عن اللاجدوى، وعن الأماني الإنسانية، وعن السعادة مع توليفة فنية للتسلية والوعظ. أحياناً كانت تُعلن الرسالة الأخلاقية في الشعار ذاته وتُعاد أكثر من مرة في قلب الحكاية. إن فكرة السعادة مركزية بالنسبة لمعظم هذه الحكايات. حاول جونسون بأساليب عديدة أن يكشف سر السعادة. اعتقد جونسون أن الهدف الأساسي لأي كاتب "يفكر بعقلانية عليه أن يفكر بشكل أخلاقي" أن يعظ، أن ينوِّر بالمعرفة، يوضح ويوسع فهم التجربة الإنسانية.[٣٦] كما أخبرنا جونسون في "رامبلر" عدد ٤ هذه الحكايات كتبت بشكل أساسي للمراهقين، للجهلة والعاطلين. إنها تصلح لأن تكون محاضرات في السلوك مدخلاً للحياة، وهي تسلية للعقول غير مزوِّدة بالأفكار[٣٧]. في مقدمة لشكسبير يتهم جونسون شكسبير بأن له أهدافاً غير أخلاقية في مسرحياته. بالنسبة لجونسون، إن عيب شكسبير الأساسي هو أنه يضحي بالفضيلة من أجل الراحة، وهو متهم، إلى حد بعيد، بأن يُمتعَ أكثر من أن يعظ، وهكذا يبدو أنه يكتب من دون

أي هـدف أخلاقـي"[٢٨] "الموعظـة"، كمـا يـشير باسـول، "هـي الغايـة المهيمنة"لرامبلر".[٢٩]

لقد ميّز صموئيل جونسون بين السعادة كقضية أخلاقية أساسية في زمنه وكغاية عالمية لكل الناس. طوال هذه الحكايات يصف جونسون "صوراً من الحياة" لها علاقة بالسعادة وتنوعٌ بالتطبيقات[٣٠]. بشكل رئيس، يحثّ جونسون قرّاءه أن يروا في خيبات الأمل هذه، العقبات، وألم الشخصيات. إضافة إلى ذلك، أن فكرة كل حكاية تكشف من خلال أفعال الشخصيات لا من خلال التعبير الأخلاقي. عندها يصبح القارئ مطّلعاً على نتيجة عمل الشخصية، الدرس الأخلاقي يصبح محسوماً، لذلك فإن جونسون يستخدم الموضوع في كل حكاية وهو مفتوح العينين. في تعقب السعادة فإن شخصياته إما تفكر بشكل مغلوط أو تشكل خططاً حمقاء. إنه يعرض شخصياته في مختلف الحالات ليمكّن القارئ من أن يرى السعادة الحقيقية في ضوء جديد ويدرك الحياة من منظور جديد. السعادة، بالنسبة لجونسون، ليست في الثروة ولا في المعرفة ولا في القوة أو في المشاريع الوهمية لكنها تكمن في معرفة الخيارات التي نعمل بها. وتوضح حكاياته الشرقية أن خيارات الحياة صعبة لكن البشر قادرون على الاختيار بحكمة. يعتقد جونسون أن الناس يكونون سعداء بقدراتهم العقلية وبثباتهم، الشخص الذي يستخدم التجربة والمهارات، فإن هذه النعم تمكّنه من أن يواجه الخيارات بثقة ويختار الخيار الأصح. إن الدرس الأخلاقي لجونسون واضح "الذي يلتمس القوة والشجاعة من الله فإنه سيجد أن الخطر والمصاعب تهرب من أمامه".[٣١]

في العدد ٣٨ من "رامبلر" (٢٨تموز ١٧٥٠) يعبّر جونسون في حكايته الشرقية الأولى بطريقة مسرحية عن الخيارات والخطط في الحالات الصحيحة والخاطئة والتي يكون فيها الشخص قادراً على أن يعمل

خيارات عقلانية حول نوع حياته بالمجمل.[٣٢] يقدّم جونسون حكماً لاختيار الطريق الصحيح الذي سيسمح للشخص أن ينسجم مع ما يليق بالعالم أو يحظى بالسعادة. ومن اللافت للانتباه أن السعادة، كما الفضيلة، تكون في الوسطية وفي أن تتجنب أي إفراط وهو شيء ضروري. وإن الطريق الوسطي هو طريق السلامة. الحكاية تشرح الفكرة "الوسطية هي الأفضل". حامد ورشيد راعيان من الهند يصليّان للماء، من أجل أن تحفظ أغنامهما وقطعانهما في زمن القحط. استجيبت صلاتهم من عفريت التوزيع الذي حمل في يديه الاختيارين. في يمينه يحمل "بكرات الوفرة"، وفي يساره يحمل "سيف التوزيع" إنه يمنحهم عطايا الماء، بعدئذٍ يترك لهم الخيار مفتوحاً فيما يخص كمية الماء. يطلب حامد بحكمة "جدول صغير" يجري بانتظام في الصيف لكن في الشتاء لا يتدفق أبداً. رشيد من جهة أخرى، يتمنى أن يتحول نهر الفانج بسكانه نحو أرضه. وبالنتيجة، يتدفق الطوفان في أراضي رشيد، وتضيع قطعانه ومزروعاته وتجرفه بعيداً قبلها فيأكله تمساح. الرسالة المتضمنة موضوعة في" رامبلر" عدد ١٦٣:

كل رجل يكون غنياً أو فقيراً وفقاً للتناسب بين رغباته ومتعه، وأي توسيع للأماني لذلك هو تهديم لسعادتك بإنقاص ممتلكاتك.[٣٣]

حكاية جونسون الشرقية الثانية في" رامبلر" العدد ٦٥ (تشرين الأول ١٧٥٠) تتعلق بقصة عبيدة ابن سينا، تتعامل مع مشكلة اتخاذ القرار الصحيح مثل القصة السابقة رقم ٦٥ لكن هذه المرة يستخدم "رحلة في يوم "عبر سهول أندوستان".[٣٤] يصحو عبيدة باكراً من أجل الرحلة ويحاول أن يلحق "الطريق الأكثر ملاءمة". لكنه يتيه وأخيراً يتحقق من أن "التوق المتلهف غير إنساني" و"حب الاستطلاع الضيق الأفق" قد قاداه من وضع تافه إلى آخر أتفه" وأن "السعادة مفقودة عندما تكون راحة

البال خاضعة للمراجعة والاستشارة" يتقدم باتجاه "كوخ الناسك"، والناسك يشرح له علائم سوء حظه: "ابني"، يقول الرجل المسن" تذكر أن الحياة البشرية هي رحلة يوم" وتكون نصيحة الناسك الأخيرة هي أن الناس السعداء" هم الذين سيتعلمون من نموذجي، لا لكي ييئسوا بل سيتذكرون أنه على الرغم من أن اليوم أصبح ماضياً والقوة ضاعت فإن هناك جهداً يجب أن يُبذَل وإن الإصلاح ليس أبداً بلا أمل، والمخلص يسعى دائماً من دون معين. الرسالة الأخلاقية هي أن الإنسان يواجه خيارات في الحياة" إغراء يتلوه إغراء"، لكن الشخص الذي يلتمس القوة والشجاعة من الله، سوف يجد الخطر والصعوبة تهرب من أمامه".

يصف في "رامبلر" عدد ١٢٠ (١١أيار ١٧٥١) مثالاً آخر عن الاختيارات. المؤمن يرث ثروة أبيه لكنه يجد أنها سوف تشتري له السعادة[٣٥]. عندما يصبح التاجر نور الدين غنياً يقرر أن يقف "سبع سنوات للمتعة واللهو" وبدلاً من ذلك، فُرض عليه قيدٌ بـ"علة بطيئة"، وحالاً تحقق من أن الصحة لا يمكن أن تشترى. يدعو نور الدين ابنه المؤمن إلى جانبه قبيل موته وينصحه أن يسعى للسعادة "بالحكمة". لكنه لم يخبر ابنه كيف يسعى إليها. بل ترك القرار للمؤمن. وكنتيجة لذلك يحاول الابن أن يحقق متعاً متنوعة. كلها تفشل في أن تجعله سعيداً. يحاول أن يشتري صداقة ليكسب السعادة لكنه يجد أن المال ليست له فائدة في تلك المسألة أيضاً. يطلب المؤمن محبطاً المساعدة من "حكيم" الذي يذكّره بأنّ الثروة تمنح الثروة" لكنها لا يمكن أن تهب الثبات أو الشهامة ولن توفر متعة لا تنفذ".

تصف الحكاية الشرقية في "رامبلر" عدد ١٩٠ الشك في القوة والثروة كما في تفاهة الإرادات البشرية"، ويخبرنا أن عظمة الإنسان قصيرة وزائلة، مثل رائحة البخور في النار.[٣٦] يتعلم الأمير مراد ابن

حانوث أن عظمة الإنسان هي قصيرة وزائلة. إنه "مجرد من قوته، ومحروم من مكتسباته ومحروم عليه أن يعيش بقية حياته في عزبته الموروثة. لكونه متعوداً على حشود الناس والشغل، وعلى المتوسلين والمتملقين" لم يستطع مراد أن يتكيف، لقد استولى عليه "مرض بطيء". مثل نور الدين في الحكاية السابقة على فراش موته ينصح ابنه أبو زيد:

لا تكن توّاقاً إلى مظاهر الحفاوة والتكريم الشعبية، لا تدخل قصور الملوك، فإن ثروتهم سوف تلحق بك الأذى، دع وسطيتك تبقيك من دون الحسد. اقنع بمنزلتك الخاصة، انشر ثروتك وسط أصدقائك، ودع كل يوم يزيد من إحسانك، ولا تدع قلبك متحرراً من القلق والألم حتى يكون أسلوبك محبوباً.

كما فعل نور الدين قبله، لا يخبر مراد ولده كيف يكسب أصدقاءه وكيف يعيش حياة خاصة وشريفة. بعد استماعه لنصيحة أبيه، يزيد أبو زيد أجرة خدمه، ويعاملهم بطريقة الاعتراف بالجميل زيادة عند اللزوم. لطفه وثقته تقود خدمه ليخدعوه. وفي حالة الإحباط هذه يحاول أن يشتري الحب والاحترام من"قليل من الصحبة المختارة من بين رجال كبار في الإقليم" والنتائج التعيسة تدفعه لأن ينشر أبو زيد نفسه في دائرة أكبر، لكنه يفشل ثانية. أخيراً يعود إلى رجال العلم.. الشعراء.. النحاتين، الرسامين والمصممين، لكن النتيجة تبقى ذاتها. في نهاية المطاف، يكتشف مخذولاً أن على أي شخص يحاول أن يستمع، عليه أن يخلق عدواً. ويتخذ قراراً" بأنه ينبغي التماس المعونة فقط من الشخص الذي نتأكد أنه وحده يستمتع بسعينا لإمتاعه" بينما يسعى ولكنه يفشل في تحقيق السعادة والصداقة، ويكتشف أبو زيد أن واجب الإنسان تجاه الإنسان الآخر ثم، أخيراً تجاه الله.

لاشيء يبدو أكثر حماقة في نظر جونسون من أن تخطط وتتحايل كي تحوز السعادة. هذا هو موضوع أطول حكاية شرقية لجونسون نشر

في "رامبلر" عدد ٢٠٤ (٢٩ شباط ١٧٥٢) وعدد ٢٠٥ (٣ آذار ١٧٥٢) بعكس القصص السابقة، فإن سيجيد سيد إثيوبيا تستغرقه قضيتان، والدرس الأخلاقي هو أنه لا أحد يمكنه أن ينظم الحياة حتى ولا لعشرة أيام. لذلك فالسعادة ستكون حتمية.[٣٧] كما تبدأ الحكاية، فإن (سيجيد) كان قد حكم إثيوبيا بنجاح لمدة سبعة وعشرين عاماً. الآن يريد أن يخلو إلى نفسه لمدة "عشرة أيام مبتعداً عن الجلبة والقلق"، وعن" المشورات والمراسيم". يحاول أن "يمسك بالسعادة " ويأمر ببناء "بيت المتعة" على جزيرة تقع في بحيرة دامبر" التي هي" مكرسة فقط من أجل المتعة، غرست فيها كل الورود التي تبسط ألوانها إلى الشمس، وكل شجيرة يتناثر أريجها في الهواء. وعندما انتهى "قصر دامبر". اختار (سيجيد) فقد أولئك "الذين يبدون بشكل بارز " مؤهلين ليشاركوه في الجزيرة. لقد قرر أن يترع روحه كلها بالمتعة، وحاول أن يعيش بلا رغبة غير محققة هو و"كل الأشخاص في بلاطه يتطلعون إلى عشرة أيام من السعادة".

أمل السعادة لا يضاهى بأن يخلق حالات توق شديد لا تعد ولا تحصى، وإن اشتهاء الخيال مثل إنجازه لا يمكن أبداً أن يتحقق. إن سيجيد يعتقد أن تعاسته تأتي من "الشغب والقلق من النصائح والمراسيم".

يضيع سيجيد يومه الأول على الجزيرة لأنه لا يستطيع أن يختار الطريقة المناسبة ليبدأ "دائرة السعادة". يخيب أمله في الاجتماع كله بما فيه هو نفسه. في اليوم الثاني يأمر سيجيد أن على كل شخص أن يكون سعيداً، والذي لا يكون كذلك "يجب أن يبعد للأبد عن قصر دامبر". كلُّ شخص أن يطيع أمره العالي لكن المحاولة خلقت نتيجة عكسية. تكشف الابتسامات التي رُسمت بالقوة عن الهم، الجبن والإكراه" يذعن سيجيد

لإضاعة يوم آخر على الحزن والكآبة تلك الليلة، يحلم سيجيد بطوفان وعصيان في مملكته. كوابيسه تقلق راحته، ليس فقط في نومه لكن أيضاً في النصف الأول من يومه التالي، الثالث على الجزيرة. يفكر ملياً في كوابيسه، يحدّد حجم وضعه ويصل لنتيجة أن "الشك والجهل يجعل المشاريع البشرية غير حكيمةً. "أن تضيع الوقت الحالي في ندب الماضي" أن تتقي الخيالات السوداوية يقرر سيجيد أن يكون سعيداً في الغد. "هكذا تنتهي" رامبلر" العدد ٢٠٤.

تبدأ "رامبلر" عدد ٢٠٥ باليوم الرابع من "الأيام السعيدة العشرة" يعلن سيجيد أن "هذا اليوم سيكون يوم المتعة". مرت ثلاث ساعات بسعادة من دون أي إغاظة أو تطفل من الأفكار الكئيبة، ولسوء الحظ تتحطم سعادة سيجيد القصيرة عندما يأتي تمساح يرهب ويزعج النساء في قصره، ولم يعد هناك أحد، منذ وقت طويل فهم يتمتعون في أوقات فراغهم بالتنزه والثرثرة". [٢٨]

لاحقاً يتفكر سيجيد في الحادثة العرضية التي دمرت ساعة أخرى من البهجة والهدوء ويستخلص أنه بما أن لا أحد يلام عدا العامل الخارجي – التمساح – فإن مثل هذه الحوادث عرضية يمكن أن "تُمنع بسهولة باحتراس مستقبلي". يعزّي سيجيد نفسه بالقول:"إنه الآن ليس محبطاً بسبب خطيئته هو".

في اليوم الخامس يقرر بحكمة أن "يلغي رسمياً المرسوم الجزائي ويقترح مكافآت من أجل "هؤلاء الذين يستطيعون أن يدخلوا تحسينات أنيقة أو يزيدوا المتعة". مرة ثانية يُحبط منافسة قوية جداً تُخرِّب تعابير الابتهاج. كل شخص يحاول بكل جهده أن يربح. تثبت الحادثة لسيجيد أن" أي عاطفة تهيج بشكل قوي جداً، تضع نهاية لذلك الهدوء الذي هو ضروري للمرح وذلك" مهما كنا نرغب بحماسة أن نفوز وعلينا بالدرجة

ذاتها أن نخاف من الخسارة، والخوف والمتعة لا يمكن أن يتعايشا معاً".

إنه يحذر من المتنافسين وخصوصاً الخاسرين. في هذا اليوم الخاص "ضع جانباً كل شيء من أجل السعادة". هو يشعر أن الخاسر سيصبح أكثر مرارة. ومن الوقاحة أن تظلم أي قلب بالحزن. قرر أنه ليس من الجميل أن تحكم بين الأفراد، لذلك كافأ كل المتنافسين بـ "هدايا ذات قيمة متعادلة، هذا التصرف الأخير، من ناحية ثانية خلق فقط إحباطاً كبيراً بين الفائزين الأصليين.

في اليوم السادس لا يزال أيضاً سيجيد يتعلم درساً آخر، وهو أنه لا أحد يستطيع أن يبني الحياة ولا حتى لعشرة أيام، لذلك فإن السعادة ستكون مقدرة. يقرِّر أن يخصص يوماً واحداً بشكل كامل للحظ "ويسمح" لكل شخص أن يستمتع ويكون مستمتعاً بطريقته الخاصة. فهو يعتقد أن السعادة سوف تتبع -كما يأمر الحظ- وهو متأكد أنه قد وجد "سر حيازة الحصول على فسحة سعادة".

يبدو الناس مقتنعين، ويبدو أن اليوم يمشي بشكل حسن ثم يسمع سيجيد بالمصادفة أحد أكثر رجال حاشيته الموثوق بهم يتساءل سؤالاً خطراً: "ما الميزة التي تجعل سيجيد يسرف في غروره والتي تخيفنا وتجعلنا نطيعه؟ إن الرجل الذي مهما يكن ما أنجزه فيما مضى، يرينا الآن أن عنده نقاط ضعفنا ذاتها؟". حَزِنَ سيجيد بالتساؤل عن حكمته وخاصة من الشخص الذي كان على الدوام الأكثر خسّة بين متملقيه. ومع ذلك يكبت الحاكم دافع الإنتقام بكل معنى الكلمة وبحكمه يخترع حجةً مزيفةً ليرسله بعيداً.

يمرر سيجيد بذهنه ما تبقى من ذلك المساء مفكُراً ليس فقط بهدوء، بل بشعور فرحة نصر أو نجاح معزياً نفسه بالحكمة التي أظهرها في التعامل مع رجل الحاشية. وليس مدهشاً بعدئذ لسيجيد أن يبدأ اليوم

السابع بابتهاج، لا شيء يبدو أنه "يقلق سكينة سيجيد". إنه يستريح بسلام تحت شجرة عندما يستعيد ذكرى شجرة أخرى تحتها "قضى ليلته بعد هزيمته في مملكة غوياما". تلك الذكرى أحزنته وينتهي اليوم بنغمة حزين في اليوم الثامن، لا يزال هناك يومان قصيران من أيامه العشرة المخططة للسعادة "يتلقى سيجيد أنباءً مزعجة أن ابنته الأميرة بلقيس تعاني مرضاً خطراً". يقضي اليومين الباقيين بجانبها وفي اليوم العاشر يغلق عيني ابنته في نوم أبدي. لقد تعلّم سيجيد درسه الأخير.

يؤمن جونسون بقوة أن على الطلبة أن يشاركوا مشاركات مفيدة مع رفاقهم قبل أن يفكروا بثروتهم الخاصة، وسمعتهم وقوتهم. كان عنده القليل من التعاطف مع الطلبة الذين ينسحبون من الحياة العملية ثم يتذمرون من عدم وجود عدالة عامة. عندما ذكرت السيدة ثريل أمامه الطالب جوزف ماركلاند. لاحظ جونسون:

إنه طالب بلاشك.. لكن تذكّري أنه يلجأ للعالم، ليست مشكلة العالم أن يلاحقه، أنا أكره الشخص الذي بسبب كبريائه، جبنه أو كسله يُدفع ليكون في زاوية، والذي لا يفعل شيئاً عندما يكون هناك لكن يجلس ويتذمر، دعيه يخرج كما فعلت أنا ويُعلن بصوت عالٍ رأيه.(٣٩)

إن الدرس بالنسبة للطلبة هو موضوع حكاية جونسون الشرقية الأولى في "آيدلر" عدد ٧٥ تتعلق بقصة جلال الدين الذي تعلم في البصرة "مدرسة آسيا"(٤٠). هناك يحوز الاحترام والسمعة الحسنة بين التلاميذ والطلبة. اقتُرح" من زملاءه التلاميذ كمرشد مهيب واعتُبر "طالباً مستمعاً كفؤاً لاجتماعات الحكماء". شاعراً بالتفوق "في حقول الأدب"، يرفض عندما يزورونه مقعد الأستاذ"، راغباً بدلاً من ذلك، أكثر بـ"مباهج الثروة" وسلطة القوة".

جونسون في "رامبلر" العدد ٦٦ أن "معظم أمانينا تدين بقيمتها لخصوصية التملك" أو بشكل أدق أكثر إلى "فيض الثروة، وزيادة القوة، وسمو السمعة" ومع ذلك كل هذه أوصلت إلى التعاسة أو الإحباط، لذا على الإنسان الحكيم أن يتجنبها :

لقد كانت حماقة المساعي البشرية دائماً مادة ثابتة للمرح والخطابة، مادة للسخرية والندب من عصر إلى عصر. حتى إنه ربما تعد الإعادة العقيمة للشكاوى والاستهجانات بين مواد النقد والشكوى.[41]

وعلى وجه الضبط إن هذه الرغبات البشرية تشبه جلال الدين. هو يريد أن يكون" بارزاً أكثر" عَبْرَ العالم بأسره ويفترض أنه في حال فشله يمكنه دائماً أن يعود إلى"حالته الأدنى، بروفسور في البصرة". انتقل إلى طوريس حيث يبدأ يكشف للعيان مقتنياته و"يمارس كل فنون السرد والمقال". كان محبطاً لأن تلامذته " لم يكن عندهم وقت فراغ ليستمتعوا". وأكثر من ذلك عندما لا يتلقى أي اهتمام أو احترام من عائلته، التي كانت مكبَّلة تماماً باهتمام ثابت وهو ثروتهم. حتى جيرانه رفضوا وعظه. يعمل عروضاً في أماكن عامة " ليلفت الانتباه بالإكثار من الكلام". لكن هذه الأحاديث "لم تجعله جيداً أبداً". ويتوسل "وزراء ذوي هيبة أو مقام من أجل الخدمة. ويدعونه لموائدهم أحياناً حيث يعرض حنكته ومعرفته لكنه قلما "يدعى ثانية". يرجع جلال الدين إلى البصرة مهزوماً في الحصول على ضالته المنشودة. هناك يستقبل بفتور " من دون أي إفراط في الإعزاز أو هتافات النشوة" لأنه "أُهمل في طوريس فليس له اعتبار في البصرة". يعيش حياة طويلة " من دون أن يكترث به أو يقدره أحد" وهي النهاية الطبيعية للشخص الذي يضع ثقته التامة في يقين مستقبله الخاص. يتعلَّم جلال الدين أن العالم مملوء بخيبات الأمل وأن تطلعات الشخص يجب أن تتناقص لتتناسب مع احتمالات العالم.

في العدد ٩٩ من آيدلر (٨ آذار ١٧٦٠) يتساءل جونسون ما إذا كانت الثروة يمكن أن تكون وسيلة للسعادة باختبار قصة "أورتيغيل البصرة"[٤٢] أورتيغيل يحسد ثروة "الوزير الأول لبغداد". بعد رؤيته قصر الرجل الفخم، مقر السعادة حيث تتجح المتعة، أما السخط والحزن فغير مسموح لهما بالدخول. يحبس أورتيغيل نفسه في مقره لمدة ستة أشهر كي يفكر ملياً كيف يصبح غنياً. وبينما هو يحلل خياراته يرى رؤي يظهر فيها شبح والده ويخبره بالطريقة الحكيمة للوصول إلى الثروة. متبعاً نصيحة والده يجمع أورتيغيل ثروة كافية خلال العشرين سنة التالية حتى يشتري أراضي يبني عليها بيتاً مشابهاً في فخامته القصر السحري الذي حسده. يدعو لقصره الجديد كل ممثلي المتعة، متوقعاً أن الجميع يتمتع بسعادة عظيمة التي تخيل أن الأغنياء قادرون أن يتزودوا بها. ومن ناحية ثانية "يجعله وقت الفراغ على الفور يضجر من نفسه". ويلفت انتباهه أن متملقيه يهتمون بثروته أكثر مما يهتمون به. يجد أورتيغيل " نفسه غير قادر أن يصدق هؤلاء الأصدقاء المزيفين وينصح كل الناس أن " لا تدعوا إنساناً من الآن فصاعداً يتمنى أن يصبح غنياً، هذا الإنسان سيكون حكيماً جداً حيث لا يكون هناك من يتملقه. وكما تختم الحكاية يتعلم أورتيغيل أن السعادة ليست في المال ولا في القوة ولا في الخطط الوهمية، بل هي الإدراك اليومي لغنى العيش.

في رامبلر عدد ٦٦ جونسون يناقش القول المأثور لهيبوقريطس: "الأدب يعيش طويلاً والحياة قصيرة"[٤٣] حيث تتناول حكاية جونسون الشرقية في آيدلر عدد ١٠١ (٢٢ آذار ١٧٦٠) هذه النقطة.[٤٤] عمر بن حسان يقضي خمسة وسبعين عاماً يلاحق "مشروعه في الحياة"، لكنه في النهاية يستنتج " أن تصنع خططاً فذلك له فائدة قليلة". لقد قضى المسن عمر معظم حياته بشرف ونجاح. يسأله خالد ابن نائب الملك

(ملك مصر) أن يفشي سر حكمته " المعروفة حتى أطراف آسيا".
نصيحة عمر هي أن "لا تخطط". ويشرح ذلك قائلاً إنه على مدى حياته خَطَّطَ للعديد من الخطط ولم يكن ناجحاً فيها كلها. بعدئذ يعدُ من جديد مشاريعه.

لقد خطَّط لتكريس عشر سنوات من أجل " حيازة المعرفة"، و"عشر سنين ليسافر إلى بلدان أجنبية" وعشرين سنة في تجميع الثروة. بعد ذلك خطَّط ليتزوج "زوجة جميلة كالحوريات وحكيمة كزبيدة [زوج هارون الرشيد" وبعد أن قضى سبعاً من سنواته العشر الأولى يبحث عن المعرفة من دون تعلم أي شيء، أجَّل عمر السفر ليقضي أربع سنوات أخرى ليدرس "قوانين الإمبراطورية". تلك الدراسة مكنته من أن يصبح المستشار والمؤتمن لثلاثة خلفاء متوالين " استمر فيه لثلاثين عاماً".

في سنواته الخمسين قرر عمر أن الوقت لم يعد ملائماً لتحقيق القسم المتعلق بالسفر من خطته ومن ثم بدلاً من ذلك قرر أن يقبض على السعادة ويسعى لإيجاد زوج له، لقد وجد أيضاً أنه في الخمسين لا يجد الرجل امرأة بسهولة " تكون جميلة كالحوريات وحكيمة كزبيدة". يخبر عمر خالداً أنه قضى اثني عشر عاماً في البحث المشؤوم قبل أن يذعن للحياة وحيداً. اليوم يقول بحزن: "سيموت داخل حيطان بغداد" وهكذا يصف جونسون في هذه القصة الشرقية الحياة مرة أخرى بأنها قصيرة ومتقلبة لذلك علينا أن نستمتع بها قدر المستطاع.

لا تحتاج قصص جونسون الشرقية أكثر من معرفة سطحية بالشرق ومن ثم لا يستطيع أحدنا أن يحكم على معرفته من نوعية هذه الحكايات كما هو الحال مع أيرنيه وراسيلاس. من دون شك، العديد من هذه الحكايات محدودة.وتزودنا بمعلومات غير دقيقة. على الرغم من أن ذلك يشير إلى قراءات جونسون الواسعة. من ناحية ثانية، جونسون

يؤسّس جواً شرقياً في هذه الحكايات ليس بالملاحظات الشخصية والقصصية بل بأداة مؤثرة أكثر من ذلك باستخدام مصادر ثانوية بطريقة غير مباشرة وعناصر شرقية مصطنعة مثل مكان وزمان المشهد، الشخصيات، والطبقات الثقافية، والتقاليد والأسلوب.

إن أماكن وأزمنة المشاهد الشرقية في هذه الحكايات يشار إليها بأسماء مدن، وجبال مشهورة، وأنهار، وهضاب، وصحارى، وسهول، والطقس، ومبان معمارية، ونباتات وحيوانات ذلك العصر في تلك المنطقة. على الرغم من أن المناخ في هذه المدن والمناطق مختلف فإن جونسون يعطينا إما صيف حار أو شتاء بارد وأحياناً فصلان في مكان واحد. إن أوصاف هذه المدن والمناخات غير دقيقة وتعتمد على مخيلته أو على مصادر ثانوية أكثر مما تعتمد على ملاحظات شخصية. الشيء نفسه يمكن أن يُقال فيما يخص تخيلاته عن الحياة والثقافة الشرقية في هذه المناطق.

على الرغم من أن بغداد والبصرة هي أماكن مفضّلة في حكاياته فإن رقعة الأماكن واسعة في العدد ٣٨ من رامبلر على سبيل المثال، تقع الحكاية في سهول الهند عَبرَ ذلك الإقليم. النهر هو مصدر الحياة وهو مقدّس عند الهندوس. علاوة على ذلك، العاصمة الهندية نيو دهلي تقع في هذا الإقليم أيضاً. يستخدم جونسون الاسم الإنكليزي (غانج) بدلاً من (غانجا) وبدلاً من وصف "سهول الهند" يصف جونسون الطقس، هم" يجتازون (يمرون) بديمومة طويلة من الجفاف".

المكان التالي هو سهول أخرى، لكنها هذه المرة في إندوستان في العدد ٦٥ من مجلة "رامبلر" تأخذ القارئ إلى "سهول إندوستان". في زمن جونسون كانت إندوستان تتضمن مناطق حديثة ومتنوعة، مثل الهند،

وباكستان، وبنغلادش، وسريلانكا والمالديف. يبدأ جونسون حكايته فيخبرنا أن "عبيدة" ابن سينا يغادر الخان باكراً في الصباح

ليواصل رحلته عبر سهول إندوستان. وأن أصل الكلمة "

"هي كلمة فارسية تكتب caravansera

وهي مركبة من جزأين: caravanserai

وتعني سلسلة من الجمَال، و"Caravan"

السكن. ومعاً "Serai"

تعني حرفياً "الدار التي يحتمي بها المسافرون والجمَال". وعادة كانت تبنى تلك الدُور والأكواخ على طول الطرق التجارية في العالم الإسلامي. وإشارة جونسون لكلمة الخان تعزّز قيمة وجمال اللون المحلي لحكايته وتشير إلى أن جونسون كان مطلعاً على دلالة هذه الأكواخ بالنسبة لتقاليد التجارة في العالم الإسلامي.

مرة أخرى، لا يعطي جونسون مواقع محددة كأن يسمي مدينة ولا يعطي وصفاً ومع ذلك يخبرنا عن البيئة الطبيعية. ذلك أن شخصيته الرئيسة عبيدة ابن سينا يتابع رحلته بينما يمر بوديان وهضاب عديدة.

ابتهجت أذنا عبيدة مع أغنية الصباح لطائر الجنة، كان معجباً بهبّات النسيم الأخيرة التي كانت تغمره وتنتشر مع الندى من بساتين التوابل، وكان يتأمل أحياناً الطول الشاهق للسنديان، وفراشة الهضاب الضخمة (الملكة) وأحياناً كان يلتقط عبير زهرة الربيع اللطيف التي هي نبتة الربيع الكبرى.[٤٥]

من ناحية أخرى، وجد عبيدة ممراً ضيقاً متاخماً للورود... أحياناً كان يسلّي نفسه بقطف الأزهار التي غطت الضفاف من كل جانب، أو يقطف فاكهة من تلك المعلّقة فوق الأغصان".[٤٦] هذان المقطعان يمثلان هذه البيئة المثالية من الجنة.

في هذه البيئة، الطير الذي يغني في الصباح من خلال نافذة، هذا المشهد البهيّ يرسخ المقارنة بين الطبيعة الجميلة وقدرة الإنسان المدمّرة. زادت وجهة نظر جونسون ترسخاً إلى أبعد حد عندما رأى عبيدة " كيف أن السعادة ضائعة"[٤٧]. هدف جونسون من الصورة الكاملة هي أن يذكّر قراءه بالخطيئة الأولى. والإنسان الذي يسقط وسط الجَمَال الأبدي للجنة. وفي غضون ذلك لا يتذكر أن يخبرنا عن المناخ الذي يذهب عَبّره عبيدة.[٤٨] في نفس اليوم ذاته "عبيدة" يواجه "الحرارة... الآن في أقصى شدتها والسهل كان مغبراً وغير منتظم. بعدئذٍ فجأة تصبح السماء متلبدّة بالغيوم... وعاصفة مفاجئة تتجمع فوق رأسه، يتحول الهواء إلى أسود، وينتهك قصفُ الرعد تأمّله. ثم يتجوّل عبر الفقر من دون أن يعرف إلى أين سيذهب. في النهاية يصل "إلى كوخ ناسك"[٤٩]. والكوخ هو بيت شائع في الشرق مصنوع من الطين وأوراق النخيل. أيضاً، يستعمل المصطلح هنا ليصف مسكناً خاصاً في البريّة للشخص الذي يعيش في عزلة.

على الرغم من أن البيئة في "رامبلر" عدد ١٢٠ تبدأ في "مدينة سمرقند" وتنتهي في كل مناطق الهند. لا يعطي جونسون قراءه أي وصف عن البيئة للحكاية ما عدا التعريف بحاكم المنطقة. جنكيزخان الفاتح في الشرق. أيضاً أصبحت سمرقند تحت حكم المسلمين عندما تحوّلت المنطقة إلى الإسلام في بداية القرن الثامن الميلادي. وكانت معروفة بسبب موقعها كطريق تجاري رئيس للحرير بين الصين والعالم الإسلامي في عام ١٢٢٠ نهب جنكيزخان سمرقند وفي القرن الرابع عشر أصبحت عاصمة الإمبراطورية التيمورية. ليست هناك إشارة للطقس أو البيئة الطبيعية ولكننا نعلم أن ابن نور الدين الذي ورث موجودات (أصول) أبيه أقام في مسكن صغير على ضفاف نهر

الأوكسوس "علاوة على ذلك. الإشارات إلى " الينابيع " ونهر "الأوكسوس."[٥٠] هي إشارات أخرى عن الحياة الشرقية. الجبال والوديان لها ينابيع وشلّالات وافرة، إنها تنفع كمصادر ماء للمسافرين والحيوانات. يستعمل جونسون بوضوح، الاسم التقليدي أوكسوس بدلاً من الاسم الإسلامي أموداريا أو جيهون. أيضاً يشير إلى "تارتاري " مصطلح للشعوب التركية الآسيوية والمنغولية. "أستراكان " المدينة التي تقع على ضفاف نهر الفولغا والتي يسميها المسلمين "حجي تارخان"وجولكندا التي تقع في حيدر آباد وهي مشهورة بتجارة الألماس.

كما الحكاية السابقة، على الرغم من أن المكان في رامبلر العدد ١٩٠ يُعرف بإسم آجرا في الهند، فهو لا يعطينا أي وصف، بل يشير إلى " ذرية تيمور "، آجرا كانت عاصمة الإمبراطورية المغولية بين عامي ١٥٢٦و١٦٥٨. مرة أخرى، ليس هناك أي إشارة للبيئة الطبيعية والمناخ، ما عدا إشارة مختصرة لـ"جروف طوروس" التي يعني بها جونسون جبال طوروس الشهيرة في شرقي تركيا.

الحكاية الشرقية الأخيرة في " رامبلر " عدد ٢٠٤ و٢٠٥. يضع جونسون مكان هذه القصة في جزيرة، حيث بيت المتعة قد بني في جزيرة في بحيرة دامبرا. البيئة هنا على عكس الحكايات السابقة وهي عدن، يزوّدنا جونسون بشرح مفصّل ومطوّل عن البيئة الأشبه بالجنة:

قصر دامبيا ... يقعُ في جزيرة مكرّسة فقط للمتعة، زرعت فيها كل الورود التي تنشر ألوانها نحو الشمس وكل شجيرة تنشر عبيرها في الهواء وفي جزءٍ ما من الحديقة الكثيفة كانت هناك مماشٍ مفتوحة من أجل نزهة قصيرة عند الصباح، وفي جزء أخر بساتين، وتعريشات، وخرير نوافير للاسترخاء عند المساء. كل ذلك يمكن أن يجعل المشهد بهيجاً ويجعل الصورة الذهنية أكثر جمالاً وجاذبية. كل تلك الصناعة يمكن تنتزع من الطبيعة. الثروة تمد يدها استجابة للفن.

كل ذلك الاكتساب يمكن أن توضع اليد عليه أو يكون هبة تفتُنُ اللبّ. كلها مجتمعة معاً وكل إدراك حسي للبهجة كان مثاراً ومشبعاً.(٥١)

يعكس سحر هذا المكان قوّة وثروة صاحبه. وعلى الرغم من أن مكان حكايته الشرقية في "رامبلر" عدد ٧٥ يقع في البصرة التي "كانت تعد بمنزلةً مدرسة آسيا واشتهرت بسمعة علمائها واحتشاد طلابها". لا يعطينا جونسون أي شرح محدَّد عن بيئة ما. ومن جهة أخرى يشير إلى مدينتين "البصرة وطوريس في بلاد فارس". البصرة في العربية هي المدينة التاريخية التي تقع في جنوب العراق وقد بنيت في ٦٣٦م خلال الحكم الإسلامي. كانت البصرة مشهورة بمدرستها الدينية التي تسمى "مدرساً" أسّسها الحسن البصري في عام ٦٨١. كان على جونسون أن يقرأ عن هذه المدرسة المشهورة في كتاب إسْماعيل أبو القدا.

(بير غانغير [أوكسفون، ١٧٢٣]) DeVita Mohammedis

والذي كان في مكتبته الشخصية.

اليوم البصرة هي ثاني أضخم مدينة عراقية. فيما يخص "طوريس في فارس" ليس هناك أي مدينة في إيران تحمل، هذا الأسم في الماضي ولا في الحاضر. المدينة الوحيدة في إيران القريبة من طوريس هي تبريز. ويذكر في الحكاية اسم المدينة مرتين. الاحتمال الأكبر أن اسمها ورد عبر قراءاته الواسعة لكنه نسي لفظها الصحيح. أو إنه اخترع هذا الاسم. أيضاً في الحكاية الشرقية في "آيدلر" عدد ٩٩. البيئة هي "شوارع بغداد". يصف جونسون البازار والأسواق في هذه الشوارع بعبارات عامة:

بينما كان أورتيغيلُ البصْرة يتجوَّل في شوارعِ بغدادَ، متأملاً أنواعَ البضائعِ التي تعرضُها المتاجرُ أمامَ ناظريه، وملاحظاً المهن والأشغالَ المختلفةَ التي استغرقتْ الحشودُ على كل جانب..(٥٢)

عندما كان أورتيغيل الوزير الأول الذي عاد من الديوان، يدخل قصره "هنا يستخدم جونسون تعبيراً شرقياً آخر "الديوان" ومصطلح الديوان

في العربية له معنيان (١) مجموعة من القصائد و(٢) صالون أو غرفة استقبال، عادة مجلس الخليفة قاعة كبيرة تكون من أجل المقابلات الرسمية العامة، حيث يقابل الخليفة رعاياه: يستخدم جونسون بوضوح هذا التعبير بالمعنى الثاني. ومرة ثانية يشير جونسون إلى مدينة جولكوندا(انظر رامبلر عدد ١٢٠) قرَّر أورتيغيل أن "يحفر من أجل الماس في مناجم جولكوندا".[٥٣]

إن البيئة في قصة جونسون الشرقية الأخيرة في" آيدلر" العدد ١٠١ ليست مذكورة حتى نهاية الحكاية. عندما يعّبر عمر عن رغبته "سوف يموت داخل جدران بغداد".

لم يزر صموئيل جونسون أبداً الشرق ولم تكن له فرصة للحديث مع أناس شرقيين. إذا تجاوزنا ذكر مسألة فهم أفكارهم وأفعالهم الحقيقية فإن شخصياته الشرقية تمثل كل شيء إلا الشرقي. فعلى الرغم من أن شخصياته تحمل أسماء مسلمة صحيحة والناس شرقيون، فإن تلك الشخصيات التي أشار إليها جونسون لا تفكِّر ولا تسلُكُ ولا تتحدثُ مثل أناس الشرق. ومع ذلك فإن جونسون يزوِّد حكاياته الشرقية بتعدد الشخصيات البارزة التي نتعاطف معها أحياناً ونشاركها مشاعرها وآمالها، خيباتها وخططها من أجل السعادة، على الرغم من أنهم يأخذون الاختيارات الخاطئة في سعيهم من أجل السعادة. مثلاً في رامبلر عدد ٣٨، تسبَّبت خيارات الراعي رشيد الجشعة بتغيير فيضان نهر الغانج وتدمير" قطيعه" بالطوفان و"التهمه تمساح". وفي رامبلر عدد ٦٥ "رأى عبيدة كيف تضيع السعادة عندما تراعي راحة بال الآخرين، والمؤمن في (رامبلر عدد ١٢٠) وأبو زيد في (رامبلر عدد ١٩٠) كلاهما يفشل في تحقيق السعادة عن طريق الثروة والقوة. أورتغييل في (رامبلر عدد ٩٩) يجد أن المال لا يمكن أن يشتري السعادة، وسيجيد إثيوبيا، في

"رامبلر"العدد ٢٠٤ لم يستطع أن يجد السعادة حتى ولا لعشرة أيام ووصل إلى نتيجة تُفضي بأنَّهُ ليس هناك من "إنسان منذ الآن فصاعداً، يتجرأ ربما ويقول إن هذا اليوم سيكون يوم سعادة". وفي"آيدلر" العدد ٧٥ يكتشف كلٌ من العالم والطالب المتفوق وجلال الدين أن السمعة الحسنة لا يمكن أن تمنح السعادة، بينما يجد أصحاب أنهم قد بالغوا سابقاً في تقدير إمكانياته. عاش طويلاً من دون أن يلاحظه أو يعتبره أحد. في "آيدلر" العدد ٩٩، أورتيغيل يتحقَّق من أن الثروة لا يمكن أن تشتري السعادة ولا الصداقة. لا تدعْ أيَّ إنسان من الآن فصاعداً يتمنى أن يكون غنياً، والحكيم جداً لا يدع أحداً يتملّقه. أخيراً في "آيدلر" عدد ١٠١ تصبح خطط عمر ليكون غنياً ملغاة:

هكذا كانت خطّتي وهكذا كانت نتائجها. بتعطشٍ لا يَشبعُ للمعرفة ضيَّعتُ سدى عشر سنوات من التقدم مع رغبة لا تهدأ لرؤية بلدان مختلفة، لقد كنتُ دائماً أقيم في المدينة نفسها مع التوقع أكثر بلوغ بسعادة زوجية، لقد عشت غير متزوج، وبقرارات مني لا تقبل التغيير بالعزلة التأملية سأموت داخل جدران بغداد.[٥٤]

في الحكايات الشرقية الثماني، تدبَّر جونسون أمر إعداد سبع عشرة شخصية من أصول إسلامية وعربية واثنتي عشرة في "رامبلر" وخمس في "آيدلر". هذه الشخصيات غطَّت كل جوانب الحياة. رشيد وحامد يمثّلان الرجل العادي، سيجيد يمثّل الملك، جلال الدين يمثّل الطلبة، عبيدة يمثّل الشاب القليل الخبرة، وعمر يمثّل حكمة العمر، وحتى الشبح يمثله والد أورتيغيل.

على الرغم من أن الشخصيات تأتي من خلفيات اجتماعية متنوِّعة فإنهم يمثّلون نموذجين يعتمدان على الخبرة والعمر. نموذج الشاب غير الخبير والمندَفع، ونموذج المسن الخبير والمدرك. الشخصيات التي تمثّل في شبابها المتهوِّر هي رشيد (رامبلر عدد ٣٨)، عبيدة (رامبلر عدد ٦٥)،

المؤمن (رامبلر عدد ١٢٠)، أبو زيد (رامبلر عدد ١٩٠)، سيجيد(رامبلر عدد ٢٠٤ و٢٠٥)، جلال الدين (آيدلر عدد ١٠١)، اورتيفيل (آيدلر عدد ٩٩)، وعمر (آديلر العدد ١٠١). لم يقدّم لنا جونسون أي سمات فردية مميزة ولا أي توصيفات جسدية. إنما كان تصنيف شخصياته حسب مهنهم. فمثلاً، يصف رشيد كراعي غنم، وعبيدة مجرد ابن سينا، والمؤمن هو ابن نور الدين، وسيجيد هو سيد إثيوبيا، وأورتيفيل هو أورتيفيل البصرة، وجلال الدين هو أحد سكان طوريس، وعمر هو ابن حسان وبدلاً من أن يعرِض توصيفات جسدية فضّل جونسون أن يعرف هذه الشخصيات بأفعالها، وطبقتها الاجتماعية الشرقية أو ممتلكاتها. وتعكس هذه الأفعال صفات سلبية، تُصوِّر في خطط غير حكيمة، فمثلاً تحاول بعض الشخصيات أن تشتري السعادة بالثروة أو بالقوة، وبعضها الآخر يحاول أن تضع خططاً للبحث عن السعادة لكنها تفشل، كلها تريد السعادة لكنها لا تستطيع إيجاد الطريق الصحيح. وعندما تأتي سيرة الطبقات الاجتماعية الشرقية يضع جونسون شخصياته في طبقات مختلفة، "أمراء ووزراء"، " الوزير الأول"، "إمبراطور، "وملوك"، و"أميرات"، و"ملك"، و"نائب ملك" و"خلفاء".

الشباب قليل الخبرة عند صموئيل جونسون لهم أسماء مسلمة مثل رشيد وحامد، وعبيدة، ونور الدين، والمؤمن، ومراد، وأبو زيد، وجلال الدين، وأورتيفيل، وعمر، وخالد. كلهم يعيشون في أماكن إسلامية مثل إندوستان، سمرقند، البصرة، طوريس، أكرا وبغداد. والأجر ذاته ينسحب على الشخصيات المجرِّبة حيث يظهرها جونسون بأنها قليلة الخبرة كما الشخصيات الشابة بَيْدَ أنها كبيرة في السن. فمثلاً الناسك في " رامبلر " عدد ٦٥، لم يكن قد رأى أحداً خلال عشرين عاماً وهو ساكن في البرية. والحكيم في "رامبلر" عدد ١٢٠، قضى "شبابه في

السفر والملاحظة" واعتزل عن كل الاهتمامات البشرية في سكن صغير على ضفاف الأكسوس". في "رامبلر" العدد ١٩٠، مراد بن حانوث "عاش عدة سنوات في الرفاهية، وفي كل يوم كانت تزيد ثروته ويمتد نفوذه. كرَّر الحكماء أقواله المأثورة، وانتظر قادة الآلاف أوامره". وفي آيدلر العدد ١٠١، عمر بن حسان، "قضى خمساً وسبعين سنة في العز والرفاهية"، (انظر التشابه مع رامبلر العدد ١٩٠، مراد عاش عدة سنوات في الرفاهية) أما معروف فقد ملأ ثلاثة خلفاء متتابعين منزله بالذهب والفضة، وكلما كان يظهر كانت تدل منح البركات للناس على ما يجري بينهم وبينه (مرة أخرى انظر رامبلر العدد ١٩٠). كل لسان كان يتلعثم في حضوره، وكل عين كانت تنخفض أمامه. تتكشف هذه الشخصيات بشكل أساسي، من خلال حكمة حواراتهم ومن خلال أفعالهم التي هي " للمرة الثانية " تشرح أفكار جونسون حول السعي الخاص للسعادة.

تطبيقاً لمقولته الخاصة وهي: "غالباً ما يتطلب أن يذكر الرجال أكثر من أن يبلّغوا". عادة ما يعطي جونسون المثال أكثر من العظة.[55] لم يخبر قراءه كيف يحوزون السعادة، لكنه يريهم الخيارات الخاطئة والصحيحة للبحث عن السعادة. في فعل هذا، يستخدم جونسون الشخصيات المجرّبة كي يشرح دروسه الأخلاقية ويلقي مواعظه. وهكذا فالشخصيات المجرّبة، النمط الثاني تخدم كناطقين باسمه. تقنيته في هذه الحكايات واضحة جداً. يبدأ جونسون بكل حكاية بتقديم شاب متحمّس وغير مجرِّب في وضع سيئ ويدعه يختار، وهو إما ألا يتفهم وضعه، أو يأخذ الطريق السهلة ليحل المشكلة. من غير اعتبار العوائق، في ذروة الحكاية تصل المساعدة على شكل إرشادات من ناسك، وحكيم أو رجل عجوز. فمثلاً، في رامبلر العدد ٦٥، عندما يضيعُ عبيدةُ أثناء

رحلته في إندوستان، يلتقي بناسك يكشف له الخيار الخاطئ. "تذكر يابني أن الحياة الإنسانية هي رحلة يوم"، يبدأ ثم يحث الشاب ليتعلّم من التجربة: " سعداء هم، يابني الذين سوف يتعلّمون من المثال ألا ييئسوا، ولكن سيتذكرون أنه على الرغم من أن اليوم هو ماض وقوتهم زائلة، يبقى بعد هناك جهدٌ ما يجب أن يُبذَل" في رامبلر عدد ١٢٠.

يخبر الحكيم المؤمن أن الثروة لا يمكن أن تمنح الحكمة، وبالضبط "لا يمكن أن تشتري أصدقاء". في آيدلر العدد ١٠١. عمر في عمر الخامسة والسبعين تعلّم من التجربة "أن تخطط للحياة هو مفيد قليلاً فقط". لذلك هو يتشارك في هذه الخاتمة مع خالد الذي مازال شاباً صغيراً جداً ويريد أن يخطِّط لمستقبله. لأن عمر نفسه كان قد عمل خططاً عديدة ولم ينفِّذ أياً منها. ينصح خالد بأن "لا يضع أي خطة". في كل هذه الحكايات الشرقية، كان جونسون يجمع هذه الثنائيات من الشخصيات ليصف لنا المقاربات السلبية والايجابية للوصول إلى السعادة.

مهما يكن، فإن الشخصيات، والحالات، والأفعال والطبقات الاجتماعية تثير جواً غريباً عن الشرق لكنها دائماً تمثِّل اعتقاد جونسون بأن الحياة البشرية هي الحالة التي يجب فيها أن تتحمل الكثير وتستمتع بالقليل.[٥٦]

لم يقم صموئيل جونسون أي علاقة بين أفعال الشخصيات ودينها ولم يربط الحالات مباشرة بالإسلام. لكن تلميحاته للطقوس الدينية، والنظام السياسي، والسلوك الاجتماعي والثقافي للناس الشرقيين كانت وافرة. إنهم نتاج قراءاته الشرقية الواسعة وليس ملاحظاته العملية. على سبيل المثال، في رامبلر عدد ٣٨، لا يذكر جونسون دين "حامد ورشيد، راعيين جارين " لكنه يلمِّح إلى حقيقة أن "في أقصى حالات

المحن، كانوا يُصلُّون من أجل الماء " يُصلُّون لله، يناشدونه من أجل المطر خلال فترة القحط، كي يخفِّف العذابات، هذه الصلوات متناغمة مع التعاليم الإسلامية، هذه الصلاة التي تدعى بالعربية، صلاة الاستسقاء، يسعى المسلم من خلالها لمغفرة الله ويظهر التوبة. يستخدم المسلمون الصلاة كوسيلة ليتواصلوا مع الله لأنهم يؤمنون بأن الله يسمعهم، ومعظم الوقت يستجيب الإله لمطالبهم.

من ناحية ثانية، مثل الحكايات الشرقية الأخرى، وخاصة ألف ليلة وليلة، يستخدم جونسون كائنات خارقة غير طبيعية. في هذه القصة. يستخدم جونسون (جني) الاسم اللاتيني. كردة فعل لصلاتهم ولوضعهم اليائس فإن "عفريت التوزيع " يظهرُ لهم. في العربية، هذا المصطلح هو جينيوس. وفي الفلكلور الشرقي، الجينيوس الذي يمكنه أن يتصل مع الكائنات البشرية. فمثلاً ألف ليلة وليلة فيها عدة مصطلحات للجينيوس، وخاصة في حكايات "صياد السمك والجني" "وقصة التاجر والجني". إذا أردنا أن نَذْكُرَ القليل منها. مثل الجنيات في هذه القصص، فإن جني جونسون يومضُ فجأة للعيان في دخان وبريق ثم يختفي وينسحب في بحيرةٍ أو بحرٍ.

من الواضح أن فكرة جونسون عن الجني استلهمها من حكايات ألف ليلة وليلة.

في رامبلر العدد ٦٥، يشير جونسون إلى تقليد الضيافة الشرقية. يذكر هذا التقليد عدة مرات في حكاياته. إنه يكرِّر الإشارة إلى "الضيوف" و"الضيافة" والطعام اللذيذ وتنوعه والشراب في المآدب الخاصة والعامة. كما نجد في قصة عبيدة عندما يذهب عبيدة ضالاً في رحلته إلى أندوستان:

تقدَّم باتجاه الضوء، فوجد أن ذلك الضوء ينبثق من كوخ الناسك، ينادي بتواضع من الباب ويطلب الإذن بالدخول. يضع الرجل المسن أمامه كلَّ المونة لديه وكأنه كان يجمعها من أجله وأكل منها عبيدة بحماسة وبعرفان بالجميل.(٥٧)

على امتداد العالم العربي، تعد الضيافة حجر الزاوية للعادات، وكثير من الناس يفتخرون بإظهارها. ويشكل معنى الانفتاح على الغرباء ومشاركتهم الطعام والمأوى واجباً إسلامياً. لأن إطعام الضيوف سواء كانوا غرباء أم أعداء أم أقرباء هو واجب تجاه الله وليس تجاه الضيوف فقط. إن كلاً من عبيدة والناسك ملتزمون بقانون الضيافة الشرقي. في الشرق على المضيف أن يرحِّب بالضيف في بيته، حتى لو كان عدوه، بغضِّ النظر عن الوقت أو الظروف. وسواء كان الضيوف أقرباء أم غرباء فإنهم مرَّحبٌ بهم خاصة بعد أن يطرقوا الباب ويطلبوا المساعدة. قبل دخول الكوخ، يطلب عبيدة الإذن بأن يدخل فيقدم الناسك الطعام من دون أن يسأل ضيفه أيَّ سؤال. الناسك يُطعِم ضيفه قبل أن يأكل هو نفسه.

في رامبلر العدد ١٢٠، يشير جونسون ضمناً إلى الكثير من المفاهيم الشرقية، فمثلاً يشير بشكل غير مباشر إلى طقوس الموت في العالم الإسلامي. عندما يقترب الموت تحدث أحداث متنوعة قبله وبعده. عادة يُدعى أفراد العائلة ليكونوا حول الشخص المحتضِر ليعطوه الراحة، ومعظم الوقت يتلون آيات من القرآن. عندما تأكد نور الدين أنه سيموت دعا المؤمن ابنه الوحيد. استمع المؤمن باهتمام واحترام لوالده المحتضر. ومن ناحية ثانية فإن الطبيعة الخرافية للناس الشرقيين قد ذُكِرَت مرات عديدة في حكايات وجونسون خاصة العين الشريرة والحسد. هذه الحكاية ليست استثناءً. يبدي جونسون إدراكه للخرافة الشرقية التالية.

عندما يخبر نور الدين ابنه المؤمن بأنه اعتاد أن يخبئ ثروته بعيداً "خوفاً من إثارة الحسد وإغواء الجشع":

لقد عرضتُ للعيان فقط جزءاً صغيراً من ثروتي، والباقي الذي أوقفتُ التمتعَ به خوفاً من إثارة الحسد وإيقاظ الجشع، كدّستُهُ في أبراج، وطمرتُهُ في كهوف، وخبّأته في مخازنَ سريةٍ.[٥٨]

وفق التعاليم الإسلامية والقرآن "الصفات الخسيسة للحسد والجشع مدانة"بشكل مطلق"، وبشكل أدق القرآن يحرّمها. إنها خطايا، والمسلمون يكرهون هذه الخطايا ويكرهون الناس الذين يمارسونها. الإسلام يوصي المسلمين بأن يبتعدوا عن الحاسدين. يقول القرآن الكريم في سورة الفلق: " قل أعوذ برب الفلق (١) من شر ما خلق (٢) ومن شر غاسق إذا وقب (٣) ومن شر النفاثات في العقد (٤) ومن شر حاسد إذا حسد (٥). إضافة إلى ذلك، يعتقد المسلمون أن تقسيم الإله لثوابه بين البشر هو غير مُوافَق عليه عند هؤلاء الحاسدين وهذا الفعل غير مقبول. يقول القرآن: " (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) النساء (٥٤)" لذلك فعلى المسلمين أن يكونوا مقتنعين بما عندهم وألا يحسدوا الآخرين لما لديهم. فيما يتعلق بالطمع، يقول القرآن في سورة النساء ٣٦-٨٣:

إن الله لا يحب من كان مختالاً فخورا (٣٦) الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله واعتدنا للكافرين عذاباً مهينا (٣٧)، والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.

تبعاً للشعائر الإسلامية، ، يأمر المؤمن مباشرة بعد موت أبيه "بجنازة متواضعة في مهابتها تتناسب مع طبقة نور الدين الاجتماعية ومهنته وسمعة ثروته". بعد وفاة أبيه، يريد المؤمن أن يستمتع ويظهر ثروته. " ألْبَسَ خدمه ثياباً مطرزة باذخة، وغطى أحصنته بأغطية

مزركشة ذهبية لسروجها. أغدق الفضة على العامة، وسمح لتهليلاتهم أن تملأه غطرسة. بعيداً عن الحسد والجشع، فإن فعله لم يُؤت مفعولاً حسناً عند ناس معينين في المدينة. "نظر النبلاء إليه بغضب، وحكماء الدولة اتحدوا ضده، وقادة الجيوش هددوه بالتدمير والهلاك، وبعد علمه بنتائج امتعاضهم وغضبهم استرضاهم المؤمن بالذهب والجواهر والتوسلات".[٥٩] هنا، يشير جونسون ضمنياً إلى تأثير إعطاء الرشوة والفساد الأخلاقي في الشرق. الإسلام يحرِّم على المسلمين استخدام أموالهم وثروتهم كرشوة لتحقيق سلطة أو نفوذ. يقول القرآن الكريم في سورة البقرة: " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون". (٢ :١٨٨).

وعلى الرغم من أنه لم تحدث مناسبة زواج في هذه الحكاية، يشير جونسون إلى ترتيبات الزواج الشرقي. حيث كان ترتيباً تقليداً لأن الناس لم يكونوا يؤمنون بالحب، الحب يأتي بعد الزواج أكثر من أن يكون الحب يؤدي إلى الزواج. هذا النوع من الزواج كان شائعاً جداً في الشرق وخاصة عندما تكون الثروة والقوة السياسية حاضرة. ولكي يحمي نفسه من غضب "النبلاء" و"قادة الجيوش"، سعى المؤمن لنفسه بزواج من أميرة تارتارية. وعرض الممالك مهراً لها من أجل أن يخطى بـ زوج ذات أصل نبيل". وبعد رفض عرض زواجه، يعود المؤمن إلى سمرقند ويفتح أبوابه مُشرَعة كي يحيط نفسه بالأصدقاء. كانت طاولاته دوماً مغطاة ومملوءة بالأطعمة الشهية، والنبيذ من كل الخمور المعتّقة كانت تتألق في طاساته، ومصابيحه تنثر العطور. يلمِّح جونسون بعبارة "بنبيذ من كل الخمور المعتقة" أنه، على الرغم من أن الخمر كان محرماً عند المسلمين، فإنه كان يُشرب في الحفلات".

في رامبلر العدد ١٩٠ يعالج قصة مراد بن حانوث الذي يجمع ثروته وحظه من "الحصار والمعارك " فيكافئه الإمبراطور بحكومة أقاليم. يشير

جونسون إلى النظام السياسي في الشرق وكيف أن القادة العسكريين يصبحون أغنياء وأقوياء. يشير إلى الأسطورة التي كانت شائعة خلال القرون الوسطى بأن الإسلام انتشر بالسيف، لذلك فإن عمل القادة العسكريين المسلمين هو أن ينشروا الإسلام بالقوة وبفعل ذلك هم يتلقون مكافآتهم. هذه الأسطورة لا أساس لها ولا يمكن تبريرها، لقد اكتشف عالم التاريخ الشهير دولاسي أوليري أن التاريخ واضح، وأن أسطورة المسلمين المتعصبين اكتسحوا العالم وفرضوا الإسلام بحد السيف على الأعراق المغلوبة هو إحدى أكثر الخرافات المنافية للعقل إلى حدٍ لا يُطاق، وقد تقبلُها دائماً علماء التاريخ.[٦٠]

وأكثر من ذلك، يخبرنا جونسون أن حظ مراد تغيَّر بشكلٍ قاسٍ بسبب القيل والقال والاغتياب والنفاق السياسي. كي يحمي نفسه، "سجد مراد عند أقدام العرش" أمام الإمبراطور. حاول أن يقول الحقيقة لكن صراخ الإمبراطور واهتياج متهميه حال دون تحقيق فرصته. لقد سُلبت منه قوته وحُرم من مكتسباته وحُكم عليه أن يقضي بقية حياته في غربته التي ورثها.

والرسالة هي أنه بعكس ما هو قائم في الحضارة الغربية، ليس هناك في الشرق مجال للتجربة أو المحاولة، بل حكم استبدادي ولا يوجد أي تقدم قانوني. إضافة إلى ذلك، فإن ملكيات الشخص المتَّهم وثروته ليست محميَّةً أيضاً.

الإمبراطور عنده القوة المطلقة وقراره نهائي. ومع ذلك فالإسلام يعتبر القيل والقال والاغتياب خطايا خطرة لأنها تؤدي إلى تخريب الحياة الإنسانية. وقد حرَّم الله هذه الذنوب كما يقول في القرآن الكريم في سورة الحجرات:

اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم. (٤٩-١٢).

يشير جونسون أيضاً إلى المفاهيم نفسها التي أشار إليها ضمناً في رامبلر عدد ١٢٠ مثل الحسد والطقوس الإسلامية.

في رامبلر عدد ٢٠٤ يربط جونسون قصة سيجيد، سيد إثيوبيا وملك أربعين قبيلة. في هذه الحكاية يلمّح جونسون إلى النظام السياسي، والثروة والقوة للملك الشرقي النموذجي. يملك سيجيد قوة مطلقة على رعاياه. عندما أمرهم أن يبنوا منزلاً للمتعة من أجله على جزيرة بحيرة الدامبر خلال "أيام قليلة، فإن أوامره تنفّذ"، ويبنى قصر الدامبر في جزيرة مكرّسة فقط من أجل المتعة فتُزرع فيها كل الأزهار التي تنشر ألوانها نحو الشمس وكل الشجيرات التي تنشر عبيرها في الهواء. وفي جزء ما من الحديقة الكثيفة هناك ممرات مفتوحة من أجل نزهة قصيرة عند الصباح، وفي جزء آخر هناك بساتين وتعريشات، وخرير نوافير للاسترخاء عند المساء.[٦١]

أكثر من ذلك، عندما يقرّر سيجيد أن ينتقل إلى قصره الجديد يأمر "كل أشخاص مجلسه أن يرافقوه"، فكانت دعوته مطاعة على الفور، من الشباب، والوسيمين، المرحين، والأذكياء الذين كانوا في سرعة لصياغة سعادتهم العظيمة. "أثناء إقامته في قصره الممتع كانت كل أوامر سيجيد ورغباته مطاعة بشكل دقيق وفوري".

من الواضح أنه يتمتع بقوة هائلة وهو شخصياً له السلطة المطلقة في أي قرار. حكم إثيوبيا و"الأربعين قبيلة" بلا أي عوائق.

تعالج الحكاية الشرقية في آيدلر عدد ٧٥ قصة أستاذ مغرور، جلال الدين من البصرة، الذي هو إلى حد بعيد يؤمن بمهاراته وبمعرفته وهو

مستغرق في شؤونه الذاتية. يشير جونسون إلى المدرسة التاريخية في البصرة، وأستاذها الحسن البصري. ويلمح أيضاً إلى الجبرية في الإسلام. تتمحور هذه الحكاية حول عدم وعي جلال الدين بأن الله هو المسيطر وهو عليم بكل شيء. حيث يحاول جلال الدين بغروره أن يغيّر وضعه.

يرفض جلال الدين "مقعد الأستاذ" راغباً بدلاً من ذلك، بالمزيد من الثروة وتأثير القوة، ويريد أن يكون بارزاً أكثر عبر العالم بأكمله، وقد افترض مسبقاً أنه في حال الفشل، فبإمكانه على الدوام الرجوع إلى مكانته الأدنى، "كأستاذ في البصرة": سوف أرى عيون أولئك الذين تنبؤوا بأن شهرتي تتألق ابتهاجاً بالنصر، ووجوه أولئك الذين، احتقروني ذات مرة ستكفَهِرُ حسداً، سيتظاهرون باللطف عبر ابتسامات متصنّعة، سأُري معرفتي عبر خطابي، عبر اعتدالي وبصمتي، وسوف أعلّم التواضع مع اللطف العفوي. وأكبتُ التباهي مع التشامخ إلى أوانه. سوف تزدحم غرفي بالفضوليين والتافهين وأيضاً بهؤلاء الذين يشرفونني وأولئك الذين ينافسونني. سيصل حالاً اسمي للبلاط، وسوف أقف أمام عرش الإمبراطور؛ وسوف يعترف قضاة القانون بحكمتي، وسيتنافس النبلاء في تقديم الهدايا لي.[٦٢]

أيضاً التعاليم الإسلامية تقف ضد سلوك المختالين والمتكبّرين لأنها تعتبرها أساس الخطايا. في الإسلام يُعزى كل شيء إلى الله. وبمعنى آخر الله له الكلمة الأخيرة. اسم جلال الدين، المسلم من الأصل يعني " تمجيد الإيمان". وكمسلم، عليه أن يعرف أن ذلك التصرف بهذه الطريقة، سيعاقبه الله عليه. الله يرشد المسلمين من خلال القرآن كي يكونوا مطيعين ويحترموا الآخرين يقول القرآن الكريم في سورة لقمان:

"ولا تصعّر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور (١٨)، واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الاصوات لصوت الحمير". (١٩-١٨ : ٣١).

معنـى هـذه الآيـات هـو أن الإنـسان الـذي يعتـبر نفـسه أفـضل مـن الآخرين يكون تافهاً عند الله ومحتقراً من الناس. سار جلال الـدين وراء حلمه وذهب إلى عاصمة الفرس، لكنه أُحبطَ من المعاملة التي لقيها من الموظفين الحكوميين ومـن أعضاء عائلته. وبالنتيجة رجع إلى البـصرة، متعباً ومشمئزاً، لكنه كان واثقاً من استعادة مكانته الاجتماعية السابقة. والمرعبُ له كان "أن الـشخص الـذي أُهمل في طـوريس لـن يكون محترماً أكثـر في البـصرة". لـذلك "عـاش طـويلاً مـن دون أن يكترث بـه أو يعتـبره أحد".

تتوافق محصلة قصة جلال الدين مع التعاليم الإسـلامية. فالإنـسان يجب ألا يعتبر نفسه مهماً أكثر أو أعلى قيمة من الآخرين. وحده الله له مَلَكة التمييز تلك. لقد أعطى جلالَ الدين مواهبَه ومعرفتَه لكنَّ جـلالَ الدين لم يقدر هذه النعم حق قدرها. ومـن ثـم تعتبر ادعـاءات وامتيـازات جلال الدين في الحياة مزيفة وهذا ما قاده إلى الإحباط، وخيبات الأمل والعزلـة المطلقـة. وهكـذا يـصوِّر لنـا جونـسون في هـذه الحكايـة مبالغـة غريبة، بشكل نموذجي، عن دور القضاء والقدر في الإسلام.

تشير آيدلر عدد ٩٩ إلى عناصـر شـرقية عديدة، مثل القـوة والثـروة الخرافية للشرق، "أريج بساتين جافا" و"فراخ الإوز العراقـي في الجـانز". يخبرنا جونسون أن أورتيغيل كان بمرافقة خدمه قدموا إلى قـصر الـوزير ليقـدموا التماسـهم مثل الـزوار الآخـرين. هنـا يـشير ضـمنياً إلى النظـام السياسـي في الشرق عندما يعتلي الحاكم كرسياً ضخماً في ديوانه حيث يلتقـي ويـستمع إلى شـكاوي رعايـاه وحاجـاتهم. عـادة مـا تكـون جـدران الديوان مزخرفة بنسيج ذهبي مُزدان بآيات من القرآن مطبوعة بحـروف مُذهَّبـة، وأرضـية الـديوان مغطـاة بـسجاد حريـري ليظهـر مـدى ترفـه، يتباهـى بمزهـريات صينيـة و"صحون باهظة الثمن".

في هذه الحكايات يستخدم جونسون مراراً مصطلح " بساتين " ويعني بها غابات صغيرة. يخبرنا في هذه الحكاية، أن الوزير يتنشق عبر بساتين جافا. جزيرة جافا مشهورة برائحة مميزة لنباتاتها وحيواناتها. الناس في جافا ينتجون زيتاً غالاً ومشهوراً كعطر من الغابات. لذلك فإن الوزير مثل أي حاكم شرقي يحصل على عطره المميز في جزيرة جافا. هذا العطر، يسمى في العربية، دهن العود، زيت ممتاز وغالي الثمن. فقط السلاطين والأمراء وأفراد العائلة الملكية في الشرق الأوسط يتمكنون من الحصول عليه.

أثناء ذلك لا ينسى جونسون أن يذكّر قراءه بأنه إلى جانب ثروته، هذا الوزير هو حاكم شرقي نموذجي له قوة مطلقة على تابعيه "يتحدث وأوامره تُطاع، يرغب فتتحقق رغباته، كل من يراه يطيعه وكل من يسمعه يتملّقه".

أخيراً، في آيدلر عدد ١٠١، تُعالج قصة عمر، التي هي إلى حد ما مشابهة لقصة مراد في رامبلر عدد ١٩٠. يشير جونسون إلى نواح شرقية معينة مثل النظام السياسي، والثروة والقوة، وأسماء تاريخية مثل زبيدة كما يشير إلى مصطلحات شرقية معروفة مثل "الحوريات".

خدم عمر ثلاثة خلفاء بأمانة لمدة خمسة وسبعين عاماً. وخلال هذه السنوات جمع ثروة هائلة. قضى عمر بن حسان خمسة وسبعين عاماً في شرف ورفاهية. ملأت عطايا الخلفاء الثلاثة بيته بالذهب والفضة. وأخيراً انسحب وأرجع للخليفة مفاتيح الثقة وضمانات السرية.

يقصُ عمر حكايته للشّاب خالد الذي يسأل عمر أن يعلّمه كيف يصبح غنياً وحكيماً. لقد خططتُ، يقول عمر، لأتزوج " زوجاً جميلة كالحوريات، وحكيمة كزبيدة". في إشارة لهذه العناصر الشرقية " الحوريات " و" زبيدة". ربما أقحمها جونسون ليُري قراءه أنه متمكن من

الموضـوع، وذلـك عَبّـرَ محاولتـه حـشد إشـارات شـرقية عديـدة قـدر المستطاع. ومع ذلك، الحوريات هـي جمـع "حورية"، أصل هـذه الكلمة عربـي، وتعـني " فتـاة عـذراء ذات عيـون سـوداء واسـعة". يظهـر هـذا المصطلح في الأدب العربـي مـراراً وتكـراراً. ويذكر في القـرآن عدة مـرات كما في سورة الواقعة (٥٦-٢٢): "وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون (٢٣)"، "إنـا أنـشأناهن إنـشاء (٣٥)، فجعلنـاه أبكـاراً (٣٦) عربـاً أترابـاً (٣٧) لأصـحاب الـيمين (٣٨) ثلـة مـن الأولـين (٣٩)، وثلـة مـن الآخـرين (٤٠) (٥٦-٤٠-٣٥). وفيمـا يخـص اسـم "زبيـدة"، يـشير جونـسون إلى هـارون الرشيد الذي كان خامس خليفة عباسي والأكثر شهرة (حكم بين (٧٨٦ – ٨٠٩م) في العـراق وزوجـه المشهورة زبيـدة. كانـت حفيـدة الخليفـة أبـي جعفـر المنـصور (مؤسّـس مدينـة بغـداد) كانـت مـشهورة بحكمتـها وحـصافتها. وكـل مـن هـارون الرشـيد وزوجـه زبيـدة أصـبحا رمـوزاً أسطورية بسبب شعبية ألف ليلة وليلة.

لعبت المقالات الدورية دوراً حيوياً في الحياة الإنكليزية منذ بدايتها في الربـع الأخير من القـرن السـابع عـشر وحتـى نضوجها في القسم الأول من القرن الثامن عشر. وكانت الحكاية الشرقية عاملاً مميزاً في ذلك الدور.

أدخـل كـلا مـن أديـسون وسـتيل الحكايـة في التـاتلر، والـسبكتيتور، والغارديان. استمر جونسون في تقديم هـذا التقليد ورفع من شأنه في رامبلر وآيدلر. وتعلي حكاياته من شأن البواعث التعليمية التي تسعى وراء السعادة الفرد يستخدم جونسون شخصيات مسلمة وبيئات شـرقية غريبة كي يجذب ويمتع جمهوره بينما يعطيهم موعظة أخلاقيـة. عنـدما يحرّك الأرضية الوعظية يكتشف بأن الجمهور أقل تجاوباً مع وعظه.

وإذا كان أديسون قد آمن بتأسيس هذا التقليد وهو الحكاية الشرقية في المجلات الدورية، كان عليه أن يعمل على تمتين وتوسيع أفق الجمهور

من أجله ومن أجل معاصريه وورثته. ومن الكتَّاب الذين استفادوا من تلك المناشدة الواسعة جون هوكسورث، وأوليفر غولد سميث، وريتشارد أوين كامبردج، وجيمس ريدلي، وشريدان، ووليم بيكفورد. ويتبع جونسون في كل الحكايات الثماني مقولة سينيكا: "من لم يكن ملماً بالمحن لم ير العالم بعد، ويكون جاهلاً من يرى الطبيعة من جانب واحد".[٦٣] كي يصف العالم من كلا الجانبين، فإن جونسون يجعل حكاياته مُفعَمة بالناس: شباب متحمسون وغير مجرِّبين وأيضاً بأناس أكبر سناً، مجرِّبين وحكيمين. تبرز هذه الحكايات حقيقة أن أفكاره جونسون مشخصنة في أيرينه وراسيلاس وكانت بعيدة المدى آمن بها بعمق مستخدماً محيطاً شرقياً وشخصيات مسلمة خيالية مكّنته أن يواصل بعزم وعناد التأكيد على أفكاره بطريقة يجدها معاصرة وجذابة. إجمالاً هذه الحكايات الثماني تسلط الضوء بالعموم وبانتظام على عدد كبير ومتكامل من الأفكار التي تسيطر على كتابات جونسون والتي تتراوح بين الأمل المزهو بالسعادة إلى العزلة الدينية. إحدى نقاط قوة هذه الحكايات، في الحقيقة، أنها بلا زمن. تتعاطى أفكارها مع القضايا الإنسانية وشخصياتها، ومع مسلمين يجسّدون أمثلة حية لأناس حقيقيين تعكس هذه الحكايات الشرقية فلسفة جونسون وتصلح لتكون نقداً متخيَّلاً للغباء الإنساني. من أجل فهم السلوكيات الإنسانية والدروس الأخلاقية في هذه الحكايات وذلك من أجل فهم الأفكار التي تسيطر على كتابات جونسون.

في بيئة أعمالهم مثل الرحالة، المسرحيين، والطلاب؛ يعني، الشرق هو مزيج من الغريب والغامض، ومن الدراسي والمتخيل، ومن التقليدي والمتعذر فهمه.

لا يبدو جونسون، في ضيق أفق تفكيره هنا والملفق إلى حد ما، إنه يبتعد عن الكتَّاب الإنكليز في القرون الوسطى.

يصبح مستشرقاً، علينا أن نميز بين استخدامه الماهر للمحيط الشرقي، والشخصيات المسلمة والأسلوب والمفاهيم الشرقية ليؤكد أفكاره الأساسية والحاضرة حتى في قصيدته الشهيرة. " بطلان الرغبات البشرية. مكنتنا حكاياته الشرقية تلك من أن نكتسب فهماً أكبر للحياة بشكل عام. وعلمتنا ما "هو غير معروف" وأوصت بـ"حقائق معروفة ومُستساغة".[٦٤] علينا أن نثني على هذه الحكايات لأنها تشركنا ليس فقط في فهم ذهنية جونسون لكن أيضاً في فهم ذهنياتنا .

أخيراً، حتى لو أن القراء يتفقون ربما مع جونسون " إن أعماله الأخرى هي نبيذ وماء"، فبالتأكيد إن هذه الحكايات الشرقية هي "نبيذ إنكليزي خالص" في قارورة عربية مزخرفة.

الهوامش

١– ماراثا كونانت، الحكاية الشرقية في إنكلترا في القرن الثامن عشر (نيويورك: مطابع جامعة أكسفورد، ١٩٧٠)، ١٢٣.

٢– لويس كرونبيرغر، ذا بورتابل جونسون أند بوزويل (نيويورك: فايغنغ، ١٩٥٩)، ٢٩.

٣– برتراند برونسون، صموئيل جونسون: راسيلاس، قصائد ونثر مختار (نيويورك: هولت، رين هارت، ١٩٥٨

٤– آرثر شيربو، " رحلة الأب لوبو إلى إثيوبيا ورامبلر ٢٠٤-٢٠٥"، ١ أيلول، ١٩٥١، ٣٨٨.

٥– جورج س. مار، كتّاب المقالات الدورية في القرن الثامن عشر: مع مقاطع توضيحية من دوريات رير (لندن: جيمس كلارك ، كو، ١٩٢٣)، ١٥– ٢٠.

٦– ريتشارد ستيل، ذا تاتلر، كتاب المقالات الإنكليز، المحرر جيمس فيرغسون، ٤٥ مجلد (لندن، ١٨١٩)، ١ : ١١.

٧– جوزيف آديسون، ذا سبكتيتور، المحرر جي. جي. سميث، مكتبة كل شخص ١٦٤ (لندن و١٩٠٧)، ١ : ٣٨.

٨– جيمس كليف فورد، يونغ سام جونسون (نيويورك: مطابع جامعة أكسفورد، آ. هيسبيردس بووك، ١٩٦١)، ١٧٠.

٩– المصدر ذاته، ١٢٤.

١٠–المصدر ذاته ، ١٩٧.

١١– صموئيل جونسون، ذا رامبلر، المحرر بات وآلبرتشت ب. ستروس، طبعة يال لأعمال جونسون، المجلد ٣ (نيو هافن، سي تي: مطابع جامعة يال، ١٩٦٣)، ٤٢ (العدد ٨).

١٢– أو. أف. كريستي، جونسون كاتب المقالة: دراسته على الرجال، الأخلاق والآداب العامة (لندن: غرانت ريتشاردز، ١٩٦٦)، ١٢٤.

١٣– كونانت، الحكاية الشرقية، ١– ٤٠.

١٤– إيرنست آ. باكير، " القصة الشرقية من رامبلر إلى فاثيك"، في تاريخ الرواية الإنكليزية (لندن: هـ. أف. ، جي. ويزباي، ١٩٣٤)، ٥٦: ٥.

١٥– كونانت، الحكاية الشرقية، الملحق ب، القسم ١، ٢٧١-٧٣.

١٦– ماري وورتلي مونتاغو، كل رسائل السيدة ماري وورتلي مونتاغو، المحرر روبرت هالشاند (أكسفورد: مطابع جامعة أكسفورد، ١٩٦٧)، ٦٦–٦٥: ٣.

١٧– ميلفين ر. واتسون، " سلاسل المجلات تقليد المقالة، ١٧٤٦– ١٨٢٠" دراسات جامعة مقاطعة لويزيانا: سلاسل الإنسانيات ٦ (١٩٥٦)، ١٣.

١٨- كونانت، الحكاية الشرقية، ١٨٨ .
١٩- كريستي، جونسون كاتب المقالة، ٢٥- ١٢٤ .
٢٠- المصدر ذاته ، ١٢ .
٢١- المصدر ذاته ، ١٣-١٢ .
٢٢- مار، كتاب المقالات الدورية، ١٢٨ .
٢٣- كيرتس بيكر برادفورد، " رامبلر صموئيل جونسون "(ديس، جامعة يال، ٩٣٧)، ٣٩-١٢٥ .
٢٤- كريستي، جونسون كاتب المقالة، ١٢٤ .
٢٥- كونانت، الحكاية الشرقية و٢٢٧ .
٢٦- صموئيل جونسون، " مقدمة إلى شكسبير"، مجموعة نورتون للنظرية والنقد، المحرر فينسنت، ب. ليتش (نيورك: دبليو دبليو. نورتون ه كومباني، ٢٠٠١)، ٤٧٤ .
٢٧- جونسون، رامبلر، ٢٤ : ٣، (العدد ٤).
٢٨- جونسون، " مقدمة إلى شكسبير، " ٤٧٤ .
٢٩- جيمس بوزويل، حياة صموئيل جونسون، (أكسفورد: مطابع كلارندن، ٥٠- ١٩٣٤)، ١:٢١٥ .
٣٠- جونسون، رامبلر، ٣٨٠: ٣ (العدد ٢٠٨).
٣١- المصدر ذاته، ٣٤٩: ٣ (العدد ٦٥).
٣٢- المصدر ذاته، ١٠- ٢٠٥ : ٣ .
٣٣- المصدر ذاته، ٣٨٠: ٣ (العدد ٢٠٨).
٣٤- المصدر ذاته، ٤٩- ٣٤٤: ٣ (العدد ٦٥).
٣٥- المصدر ذاته، ٨٠- ٢٧٥ : ٥ (العدد ١٢٠).
٣٦- المصدر ذاته، ٣٣- ٢٢٨ : ٤ (العدد ١٩٠).
٣٧- المصدر ذاته. ٣٠٠- ٢٩٦ : ٤ (العدد ٢٠٤).
٣٨- المصدر ذاته، ٥- ٣٠١ : ٤ (العدد ٢٠٤).
٣٩- هيثلر بيزو، نوادر صموئيل جونسون الأخيرة، أل. أل. دي. (١٧٨٦).
٤٠- صموئيل جونسون، ذا أيدلر وذا آدفنتشر، طبعة يال لأعمال جونسون المجلد ٣ والمحرر دبليو. ج. بايت، وجون م. بوليت، وإف. بوويل (نيو هافن، سي تي: مطابع جامعة يال، ١٩٦٣)، ٥٣-٢٣٢، وأيدلر العدد ٧٥.
٤١- جونسون، رامبلر، ٤٩ : ٣ (العدد ٦٦).
٤٢- جونسون آيدلر، ٥- ٣٠٢ : ٢ (العدد ٩٩).
٤٣- جونسون، رامبلر، ٥١ : ٣، (العدد ٦٦).

٤٤- جونسون، آيدلر، ١١- ٣٠٩:٢ (العدد ١٠١).

٤٥- جونسون، رامبلر، ٣٤٥:٣ (العدد ٦٥).

٤٦- المصدر ذاته.

٤٧- جونسون، رامبلر، ٣٤٦:٣ (العدد ٦٥).

٤٨- المصدر ذاته.

٤٩- المصدر ذاته.

٥٠- المصدر ذاته، ٢٧٩ك ٥ (العدد ٢٠٤).

٥١- المصدر ذاته، ٢٩٧: ٥ (العدد ٢٠٤).

٥٢- جونسون آيدلر، ٣٠٢:٢ (العدد ٢٠٤).

٥٣- المصدر ذاته ٣٠٤:٢، ٠ العدد ٩٩).

٥٤- المصدر ذاته، ٣١١:٢، (العدد ١٠١).

٥٥- جونسون، رامبلر، ١٤:٣ (العدد ٢).

٥٦- المصدر ذاته، ٣٤:٥ (العدد ١٥٠).

٥٧- المصدر ذاته، ٣٤٧:٣ (العدد ٦٥).

٥٨- المصدر ذاته، ٢٧٧:٥ (العدد ١٢٠).

٥٩- المصدر ذاته، ٧٨- ٢٧٧:٥ (العدد ١٢٠).

٦٠- دو لاسي أو ليري، الإسلام على مفترق طرق (لندن: كيغان بول، ١٩٢٣)، ٨.

٦١- جونسون، رامبلر، ٢٩٧:٤ (العدد ٢٠٤).

٦٢- جونسون، آيدلر، ٢٣٣:٣ (العدد ٧٥).

٦٣- جونسون، رامبلر، ٣٤:٥ (العدد ١٥٠).

٦٤- إدوارد توماركن، جونسون، راسيلاس واختيار النقد (ليفسنغتون: مطابع جامعة كونتوكي، ١٩٨٩)، ١٠٣.

الملحق آ (A)

عينة من كتب جونسون عن الشرق

١- أبو الفدى. دو فيت محمديز، بير غاغينر، أوكسفون، ١٧٢٣ . أبو -١- فدى إسماعيل، أمير هامل وكان قائداً عربياً عسكرياً، ورجل دولة ومؤرخاً . وهذا العمل (دو فيت إت ريبو غيسيس محمديز...) كان متوقعاً من الموجز تاريخ العرق البشري المهم لـ جون (جين) غاغنير(١٦٧٠؟- ١٧٤٠)، وهو فرنسي وكاهن روماني كاثوليكي سابق انتقل إلى إنكلترا، أخذ الدرجة الكهنوتية الإنكليزية، وأصبح بروفسوراً بالعربية في جامعة أكسفورد . ويعطي غاغنير الأصل العربي والترجمة اللاتينية. (سيل غاتلوغ، # ٤٨٦)

٢- كابر، جيمس (١٨٢٨-١٧٤٣). ملاحظات كوبرز. كوبر، كولونيل خدمة في شركة إست إنديا، رحال، ومختص بالأرصاد الجوية، أصدر ملاحظاته خلال مروره إلى الهند، من خلال مصر، وعبر الصحراء الكبرى في إنكلترا، ١٧٨٣ . (سيل غاتالوغ، # ٥٣٥)

٣- درومند، الكسندر. السفر في العديد من المدن في المانيا، وإيطاليا، واليونان، وأجزاء أخرى من آسيا وصولاً إلى ضفاف الفرات (١٧٥٤)، (سيل كاتالوغ # ٤٨٤)

٤- غريفس، جون (١٦٥٢-١٦٠١). غريفس تراكس، مجلدان. حرّرهما توماس بيرش أوف سفليان، أستاذ علم الفلك في جامعة أكسفورد، مجلدان، لندن، ١٧٣٧ . تتناول مواضيع مثل الفلك العربي، السفر الشرقي، وأبعاد الأهرامات. (سيل كاتالوغ، #٣٨)

٥- هالهد، ناثينال براثي، (١٧٥١-١٨٣٠). مجموعة قوانين جنتو، أو، ترتيب النقاد، ١٧٧٦ . مأخوذة عن نسخة فارسية من الأصلية،

مكتوبة بالهندية، أو اللغة السنسكريتية. "جنتو" هو نموج "هندي"؛ وهذا هو صيغة من مجموعة القوانين الهندية التقليدية. وهالهد، كشرقي، استخدم من شركة الهند الشرقية؛ وتمت رعاية العمل من وورين هاستنغز. وكان لجونسون العديد كمن الصلات مع الهند، عبر سير وليام جونز، وسير روبرت تشامبرز، وجون هولي، وعبر هاستنغز نفسه. (سيل كاتالوغ، # ٣٢٢)

٦- هايد وتوماس (١٧٠٣-١٦٣٦). أطروحات هايد آ جي. شارب، أوكسن، ١٧٦٧ . كان هايد مستشرق رائد - أمين مكتبة بودليي، خليفة بوكوك كاستاذ العربية، ومدرس للعبرية في جامعة أكسفورد. وهو Syntagama dissertation guas Olim auctor doctissimus T هايد Separatim edidit، وهي مجموعة منفصلة طبعت سابقاً. وكانت في مجلدين. وكان محررها جورج شاربي (١٧٧١- ١٧١٣) وماستر أوف تمبل. (سيل غاتالوغ، # ٣١٠)

٧- جونز، سير وليام (١٧٩٤- ١٧٤٦) بوسيبوس ىسياتيس، جي ز جونز و١٧٧٤ وسير وليام جونز، تلميذ كلاسيكي، وقاضٍ هندي، ومستشرق، يظهر بوضوح في كتاب حياة بوزويل. وأن هذا التعليق على الشعر الاسياتك هو محاولة إجراء مقارنة عروض الشعر الشرقي الكلاسيكي مع الأوروبي. (سيل كاتالوغ، # ٢٥٥)

٨- القرآن. "قرآن سيل". الترجمة الأولى للقرآن مباشرة إلى الإنكليزية، من المستشرق الإنكليزي جورج سيل (١٧٠٤- ١٦٩٧). DNB يسميها " أفضل نسخة في كل اللغات". (سيل كاتالوغ، # ٦٩)

٩- لودولاف، هيوب (١٧٠٤-١٦٢٤). تاريخ إثيوبيا و١٧ أخرى. ولودلاف، مستشرق ألماني ولوثري، أصدر كتابه تاريخ إثيوبيا في عام ١٦٨١ . وتواجه التقييم الذي قدمته الكنيسة الإثيوبية من المبشريين اليسوعيين البرتغال بين الذي قادهم جيرونوم لوبو، الذي

كان يحاول تغيير البلد إلى الكاثوليكية الرومانية. وناقش جونسون التحول في مقدمة ترجمته لكتاب لوبو رحلة إلى إثيوبيا (١٧٣٥). (سيل كاتالوغ، # ٥٨٧)

١٠- لوسيغنان، سلفاتور. تاريخ علي بيك. وهو تاريخ ثورة علي بيك ضد الباب العالي العثماني، ويتضمن تقييماً لشكل الحكومة في مصر، مع وصف للحكومة التركية ويوميات رجل سافر من حلب إلى البصرة. S. L. Kosmopolites، لندن، ١٧٨٣. (سيل كاتالوغ، # ٣١٤)

١١- نيسيتاس، آكوميناتوس (fl. القرنان الثاني عشر والثالث عشر). Choniatae Nicetae، Annales، Bas. ١٥٥٧. تاريخ الإمبراطورية الشرقية بين ١١١٧ و١٢٠٣، ويتضمن سيطرة الصليبيين على القسطنطينية. وتعتبر طبعة باسيل، والتي ظهرت بترجمة لاتينية عن الإغريق قام بها Hieronymus Wolfius (١٥١٦- ١٥٨٠)، النسخة الأصلية (سيل كاتالوغ، ، # ٣١٤)

١٢- بوكوك، إدوارد (١٦٠٤-١٦٩١). تعليق على هوسي. كان بوكوك قسيساً في حلب، ثم أستاذ للعربية والعبرية في أكسفورد - مستشرق رائد. وطَبَعَ كتابَ تعليقٍ على الرسول هوسي، أكسفورد،. ١٦٨٥ (سيل كاتالوغ، # ٥٨٠)

١٣- روي، سير توماس (١٦٤٤- ١٥٨١). مفاوضات مع السيد الإقطاعي. سجل محاضر السفارة الدبلوماسية الإنكليزية إلى الباب العالي، ١٦٢١-١٦٢٨؛ لم يكمل العمل وصدر مجلد واحد منه، في عام ١٧٤٠. (سيل كاتالوغ، # ٦٤٥)

١٤- شيندلير، فالانتين. معجم FrankF Pentaglotton، ١٦١٢. هذا المعجم عبري، وتشالداكوم، وسيراكوم، تالموديكو- رابينيكوم... وجمع

الآرابيكوم من شيندلير، وهو بروفسور في ويتنبورغ وهلميستد. (سيل كاتالوغ، ١١٢٣)

١٥- شو وتوماس (١٦٩٤- ١٧٥١). الرحلات، ١٧٤٧. وشو، قسيس في الجزائر، أصدر كتاب رحلاته، أو ملاحظاته التي تخص البربر واليفانت، في أكسفورد، ١٧٣٨. (سيل كاتالوغ، # ٤٥٧)

١٦- فيزيري دو لا كروز، ماثيورين (١٧٣٤-١٦٦١). المعجم المصري - اللاتيني، آ سكولتز، أوكسن، ١٧٧٥، c. a. نص روائي مختصر أنجزه كريستين شولتز قاموس قبطي لهذا التلميذ المستشرقي. (سيل كاتالوغ، # ٤٥٧)

١٧- وايت، جوزيف (١٨١٤- ١٧٤٥). مواعظ بامبتون التي ألقاها في جامعة اكسفورد في عام ١٧٨٤. وهي محاضرات يلقيها بامبتون سنوياً، أسسها بإرادة جون بامبتون (؟ -١٧٥١). وزعت محاضرات عام ١٧٨٤ من وايت، كاهن كنيسة اليسوع، وأجرى مقارنة بين المحمدية والمسيحية. (سيل كاتالوغ # ٦٤٦).

الملحق ب

عينة أخرى من كتب جونسون عن الشرق

١- الفاريز، فرانسيسكو. رحلة سير فرانكيز ألفاريز، كاهن برتغالي، قدم إلى كورت أوف بريت لاني، إمبراطور إثيوبيا المسيحي العظيم. وكانت هذه الترجمة من الأصل البرتغالي (١٥٤٠) في عمل بيورتشاس هاكلوتاس بوزامبس، أو رحلات بيورتشاس، ١٦٢٤. كمصدر لراسيلاس: دونالد إم. لوكهارت، " الابن الرابع للإمبراطور العظيم: الخلفية الإثيوبية لراسيلاس جونسون"، PLMA 78 (١٩٦٣): ٥١٦-٢٨.

٢- تشاندلر، ريتشارد. رحلات في آسيا الصغرى: أو، تقييم سفر تم على نفقة جمعية ديليتاني (اكسفورد، ١٧٧٥). الرسائل ٢ : ٣٢.

٣- دو مولينفيل، بارثيليمي د هربيلوت. بيبيكول، أو ديكشينري يونيفرسل كونتننت جنيرلمنت توت سي كيو ريكارد لا كونيسنس ديز بيبول دو لا أورينت (باريس، ١٦٩٧). استعان بها جونسون أثناء كتابته قصائد أيرينه.

٤- فرير، جون. تقييم جديد للهند - الشرقية وإيران في مقالات ثمان، لأنها تسع سنوات من السفر، بدأت في عام ١٦٧٢، وانتهت في عام ١٦٩٨ (١٦٩٨). وردت في القاموس تحت عنوان" باغودا " (معبد هندي-صيني متعدد الأغراض) وعنوان " بنتش " (رعي الماشية). (آتكنسون، ٢٨٩)

٥- غالاند، أنتوين، ألف ليلة وليلة، لندن، [؟٦-١٧٠٤].

٦- غيدز، ميشيل. تاريخ الكنيسة في إثيوبيا (١٦٩٦). أوصى جونسون بقراءتها في "مقدمته " لرحلة لوبو إلى إثيوبيا.

٧- كتاب ابن طفيل حي ابن يقظان... كانت هذه القصة الفلسفية متاحة لجونسون في كل من اللاتينية والإنكليزية في ترجمات عن العربية. ترجمها إلى اللاتينية إدوارد بوكوك الأصغر (١٧٦١)؛ وترجمها إلى الإنكليزية سيمون أوكلي، تحسن العقل البشري، المعروض حي بن يقظان (١٧٠٨). ريتشارد إيفرسول، " إملاك والشعراء العرب والفرس"، مجلة فيلولوجي الفصلية ٥٨، العدد ٢ (الربيع ١٩٧٩)؛ ١٥٥-٧٠، ١٥٩.

٨- نوليز، ريتشارد. تاريخ الأتراك العام (١٧٠٤). مصدر لأيرينه؛ وردت في القاموس؛ ومدحت في رامبلر العدد ١٢٢.

٩- لو غراند، جوتشيم. الصلات التاريخية مع الحبشة (باريس و١٧٢٨). وهي الترجمة الفرنسية للوبو عن البرتغالية، أضيفت إلى أطروحات لو غراند الجامعية، والتي ترجمها جونسون تحت عنوان رحلة إلى الحبشة (بيرمييننغهام، ١٧٣٥).

١٠- حياة محمد، ١٦٧٩. استعان جونسون بها خلال كتابته قصائد أيرينه.

١١- مونتاغو، ليدي ماري ورترلي. مقالات كتبت خلال رحالاتها إلى أوروبا، وآسيا، وأفريقيا (١٧٦٣). مجموعة كتابات جونسون ١ : ٣١٩ (نقل عن جونسون قوله إنه كان الكتاب الوحيد الذي قرأه طواعية بالكامل خلال حياته) و٥٧- ١٧٤ : ٢ (نقل عنه أنه انتقد الكتاب واعتبره غير صحيح).

١٢- نوردن، فريدريك لويس. رحلات في مصر والنوبي (١٧٥٧). وسجل جونسون في يومياته في آب ١٧٧٧ بأنه كان يقرأ في هذا الكتاب (أعمال [يال] ٢٧٤ : ٢).

١٣- الحكايات الفارسية. حياة الشعراء، ٣٢٤ : ٣. يذكر جونسون ترجمة فيلبس للحكايات الفارسية في ٣٢٤، ولكنه لم يشر ما إذا كان قد

قراها. ومن الادعاء أن هذه الحكايات تأثير في كتابته راسيلاس، انظر مقالة جيفري تيلوستون، " راسيلاس والحكايات الفارسية"، في مقالات في النقد والبحث (كامبردج: مطابع جامعة كامبردج، ١٩٤٢)، ١١١-١٦.

١٤- بوكوك، ريتشارد. وصف الشرق، وبعض البلدان الأخرى (١٧٤٣-١٧٤٥). يقارنها جونسون مع عدد من الرحلات الأخرى (حياة، ٣٤٦: ٢). ولقد عرفت أنها مصدر محتمل لوصف السكان غير الحبشيين في راسيلاس (هارلود جيكنز، "بعض عناصر خلفية راسيلاس"، دراسات في الإنكليزية [سلسلة الإنسانيات في جامعة كانساس العدد ٦، ١٣: ٤؛ جيوين جي. كولب"، "الـ"الجنة" في الحبشة والـ"وادي السعيد" في راسيلاس"، ٥٦ MP [١٩٥٨]: ١٦-١٠).

١٥- بونست، تشارلز جيمس. تقييم موجز لرحلات تشارلز-جيمس بونست، طبيب فرنسي، في إثيوبيا، في عام ١٦٩٨، ١٦٩٩، و١٧٠٠ (١٧٤٣). وكتاب جون لوكمان، رحلات اليسوعيين في أجزاء متنوعة من العالم (الأصل الفرنسي، باريس، ١٧٠٤). مصدر لرامبلر الأعداد ٢٠٤ و٢٠٥ وراسيلاس (دونالد أم. لوكهارت، " الابن الرابع للإمبراطور العظيم: الخلفية الإثيوبية لراسيلاس جونسون"، PMLA 78(1963): ٥١٦-٢٨).

١٦- آثار بعلبك، فيما عدا ذلك هيلوبيس في كوليو سيريا (١٧٥٧). وأعمال أخرى متنوعة لجونسون، ١٣-٢١٢: ١، والحياة، ١٢٨: ٤ (يعيد جونسون قص الحكايات النادرة من استكشافات دوكينز وwood).

١٧- راسيل، الكسندر. التاريخ الطبيعي لمدينة حلب (لندن، ١٧٥٦). أعاد جونسون النظر فيها في المجلة الأدبية ١ ٨٦-٨٠: (١٧٥٦). "ممرات إملاك وهو يتجول قريباً من المنقطة السورية التي عرفها

جونسون من كتاب راسيل " ريتشارد إيفرسول، " إملاك والشعراء العرب والفرس، " المجلة الفيلولوجية الفصلية ٥٨، العدد ٢ [ربيع ١٩٧٩]: ١٥٧، ٧٠-١٥٥.

١٨- ساندي وجورج. علاقة الرحلة بدأت آن: دوم (١٦١٠ (١٦١٥). استعان بها خلال كتابته أيرينه (أعمال [يال]، ١١٤ : ٦). ونصح بكتاب دانيال آستيل (الحياة، (١٢- ٣١١ : ٤). أرسل منها نسخة إلى لوكي بورتر (الرسائل ٨٥: ٢).

١٩- تيلز، بالثازار. التاريخ العام لإثيوبيا (آلتا Aalta) (كومبرا، ١٦٦٠). مصدر لرامبلر، الأعداد ٢٠٥، و٢٠٤ وراسيلاس. (لوكهارت).

٢٠- أوريتا، لويس دو. هيستوريا إكليسياستيكا بوليتيك ناتشرل ي مورال دو لا غرانديز ي ريموتاس رينوز دو لا إثيوبيا (فالينسيا، ١٦١٠). مصدر لرامبلر، الأعداد ٢٠٥-٢٠٤، وراسيلاس (لوكهارت، استنتج بأن جونسون استعان بالنص الإسباني الأصلي أكثر من الترجمة الجزئية، والتي ظهرت في عمله بيورتشاس هز بيليغريمز [٦١٣]).

٢١- ويندهون، جون. رحلة إلى ميكيونيز، مقر الإمبراطور الراهن لـ فيز والمغرب، عملية العميد ستيوارت في السفارة، لتحرير الأسرى البريطانيين، في عام ١٧٢١ (١٧٢٥). وسجل جونسون في يومياته في ١٠ آب ١٧٧٤، بأنه كان يقرأ هذا الكتاب (الأعمال، يال و١٩٦ : ١).

٢٢- وود وروبرت. آثار تدمر، وتدمر في الصحراء (لندن، ١٧٥٣).

ببيلوغرافيا (قائمة المراجع)
المصادر الرئيسية والثانوية والعامة بالإنكليزية

Primary Sources

Addison, Joseph. *The Spectator.* Edited by Donald F. Bond. Oxford: Clarendon, 1965.

———. *The Spectator.* Edited by G. G. Smith. Everyman's Library 164. London, 1907.

Boswell, James. *The Life of Samuel Johnson, LL.D.* Edited by G. B. Hill; revised by L. F. Powell. 6 vols. Oxford: Clarendon Press, 1934–50.

_______. *Life of Johnson.* World's Classic. Edited by R. W. Chapman. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Johnson, Samuel. *Diaries, Prayers, Annals.* Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. Vol. 1. Edited by E. L. McAdam Jr. with Donald Hyde and Mary Hyde. New Haven, CT: Yale University Press, 1958.

———. *The History of Rasselas Prince of Abissinia.* Edited by Jessica Richard. Ontario: Broadview Press, 2008.

———. *The Idler and the Adventurer.* Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. Vol. 2. Edited by W. J. Bate, John M. Buttlitt, and L. F. Powell. New Haven, CT: Yale University Press, 1963.

———. *Johnson on Shakespeare.* Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. Vol. 7. Edited by Arthur Sherbo. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

———. *The Letters of Samuel Johnson.* Edited by R. W. Chapman. 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1952.

———. *The Lives of the English Poets.* Edited by G. B. Hill. 3 vols. 1905; Oxford: Clarendon Press, 1968.

———. *Poems.* The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. Vol. 6. Edited by E. L. McAdam Jr. with George Milne. New Haven, CT: Yale University Press, 1964.

———. *The Poems of Samuel Johnson.* 2nd ed. Edited by David Nichol Smith and Edward L. McAdam. Oxford: Clarendon Press, 1974.

———. "Preface to Shakespeare." In *The Norton Anthology of Theory and Criticism.* Edited by Vincent B. Leitch et al., 468–80. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

———. *The Rambler.* Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. Vols. 3, 4, and 5. Edited by W. J. Bate and Albrecht B. Strauss. New Haven, CT: Yale University Press, 1969.

———. *Rasselas and Other Tales.* Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. Vol. 16. Edited by Gwin J. Kolb. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

———. *A Voyage to Abyssinia.* Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. Vol. 15. Edited by Joel J. Gold. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Aiavamudan, Srinivas. "In the Wake of the Novel: The Oriental Tale as National Allegory." *Novel* 3, no. 1 (Fall 1999): 5–31.
Ali, Muhsin Jassim. "The Arabian Nights in Eighteenth-Century English Criticism." *Muslim World* 67 (1977): 12–32.
Alkon, Paul Kent. *Samuel Johnson and Moral Discipline*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967.
Al-Qualamawi, Suhr. *Alf Laila Wa Laila*. Cairo, 1966.
Analytical Review. June 7, 1790.
Annual Register. January–December 1759.
Arieti, James A. "A Herodotean for *Rasselas*, Ch. 6." *Notes and Queries*, June 1981.
Baker, Ernest A. "The Oriental Story from *Rasselas* to *Vathek*." In *The History of the English Novel*, 5:55–76. London: H. F. & G. Witherby, 1934.
Balderston, Katharine C. "Introduction." In *Thraliana: The Diary of Mrs. Hester Lynch Thrale (Later Mrs. Piozzi) 1776–1809*. Vol. 1. Edited by Katherine C. Balderston, ix–xxxii. Oxford: Clarendon Press, 1951.
Barrett, C., ed. *Diary and Letters of Madame d'Arblay*. 1876.
Bate, Walter Jackson. *The Achievement of Samuel Johnson*. New York: Oxford University Press, 1955.
Beaconsfield, Lord. "The Story of *Rasselas*." *Book Lore* 1 (December 1884): 5–11.
Bekkaoui, Khalid, ed. *The Battle of Alcazar*. British Drama Series on Morocco and Moors. Casablanca: An-Najah el-Jadida, 2001.
Belloc, Hilaire. "Mrs. Piozzi's *Rasselas*." *Saturday Review of Literature* 2 (August 15, 1925).
Boswell, James. *Private Papers of James Boswell from Malahide Castle*. Edited by Geoffrey Scott and F. A. Pottle. 9 vols. New York, 1928–34.
Bradford, Curtis Baker. "Samuel Johnson's Rambler." Diss., Yale University, 1937.
British Chronicle. January–December 1759.
Brock, O. M., Jr., and Robert E. Kelley. *The Early Biographies of Samuel Johnson*. Iowa City: University of Iowa Press, 1974.
Bronson, Bertrand. *Samuel Johnson:* Rasselas, *Poems, and Selected Prose*. New York: Holt, Rinehart, 1958.
Brooks, Cleanth, ed. *The Correspondence of Thomas Percy and William Shenstone*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.
Brown, Joseph Epes. *The Critical Opinions of Samuel Johnson*. New York: Russell and Russell, 1961.
Bruner, Karl. "Did Dr. Johnson Hate Scotland and the Scottish?" *English Studies* 30 (October 1949): 184–90.
Burian, Ohran. "Interest of the English in Turkey as Reflected in English Literature of the Renaissance." *Oriens* 5 (1952): 209–29.
Burney, Frances. *The Early Diary of Frances Burney, 1767–1778*. Edited by Annie Rame Ellis. London: Bell, 1889.
Burton, Jonathan. *Traffic and Turning: Islam and English Drama, 1579–1624*. Newark: University of Delaware Press, 2005.

Life of Johnson in the 1825 Oxford Edition of his Works. Ed. R. Lynam, 6 vols (1825).

Secondary Sources

Bate, W. Jackson. *The Achievement of Samuel Johnson*. New York: Oxford University Press, 1955.
———. *Samuel Johnson*. New York: Oxford University Press, 1977.
Blount, Henry. *A Voyage into the Levant*. 1636.
Bronson, Bertrand H. "Johnson's *Irene*." In *Johnson Agonistes and Other Essays*, 100–55. (Berkeley: University of California Press, 1965.
Chapin, Chester. *The Religious Thought of Samuel Johnson*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968.
Clifford, James. *Dictionary Johnson: Samuel Johnson's Middle Years*. New York: McGraw-Hill, 1979.
———. *Young Sam Johnson*. New York: Oxford University Press, A Hesperides Book, 1961.
Greene, Donald. *Samuel Johnson*. New York: Twayne Publishers, 1970.
Hawkins, John. "The Life of Samuel Johnson." In *The Works of Samuel Johnson*, 11 vols. London, 1787.
———. *The Life of Samuel Johnson, LL.D.* Edited and abridged by Bertram H. Davis. New York: Macmillan, 1961.
Krutch, Joseph Wood. *Samuel Johnson*. 1944; New York: Harbinger-Harcourt, 1963.
Montagu, Mary Wortley. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*. Edited by Robert Halshand. Oxford: Oxford University Press, 1967.
Piozzi, Hester Lynch. *Anecdotes of the Late Samuel Johnson, LL.D., during the Last Twenty Years of His Life*. 4th ed. London, 1786. In Hill, *Johnsonian Miscellanies*.
Wain, John. *Samuel Johnson, a Biography*. New York: Viking, 1974.

General Sources

Adams, Katherine H. "A Critic Formed: Samuel Johnson's Apprenticeship with *Irene*, 1736–1749." In *Fresh Reflections on Samuel Johnson: Essays in Criticism*. Edited by Prem Nath, 183–200. New York: Whitston Publishing Company, 1987.
Aden, John M. "*Rasselas* and the Vanity of Human Wishes." *Criticism* 3 (1961): 295–303.
Ahmed, Leila. *Edward W. Lane*. London: Longman, 1978.

Cambell, Charles. "Johnson Arab: Anti-Orientalism in Rasselas." *Abhath Al-Yarmouk* 12, no. 1 (1994): 51–66.
Campell, Thomas. *Diary of a Visit to England in 1775*. Edited by J. L. Clifford. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.
Chapin, Chester F. *The Religious Thought of Samuel Johnson*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1968.
Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. 1937; New York: Octagon, 1965.
Christie, O. F. *Johnson the Essayist: His Study on Men, Morals and Manners*. London: Grant Richards, 1966.
Clayton, Philip. "Samuel Johnson's *Irene*: An Elaborate Curiosity." *TSL* 19 (1974): 121–35.
Clifford, James. "On Orientalism." In *The Predicament of Culture*, 255–76. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
Coleridge, Hartley, ed. *The Romantic Works of Massinger and Ford*. London: Routledge, 1875.
Conant, Martha Pike. *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*. New York: Oxford University Press, 1908.
Critical Review. January–December 1759.
Cunningham, William. *The Growth of English Industry and Commerce*. London, 1900.
Curley, Thomas M. *Samuel Johnson and the Age of Travel*. Athens: University of Georgia Press, 1976.
D'Amico, Jack. *The Moor in English Renaissance Drama*. Tampa: University of South Florida Press, 1991.
Damrosch, Leopold, Jr. *Samuel Johnson and the Tragic Sense*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.
Daniel, Norman. *The Arabs and Mediaeval Europe*. London: Longman, 1975.
———. *Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chansons de Geste*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984.
———. *Islam, Europe and Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
———. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.
Davis, Bertram H. *Johnson before Boswell: A Study of Sir John Hawkins' Life of Samuel Johnson*. 1960; Westport, CT: Greenwood Press, 1973.
Dictionary of National Biography. Edited by Leslie Stephens and Sidney Lee. 21 vols. Oxford: Oxford University Press, 1921.
Dobson, Austin. *Eighteenth Century Vignettes*. Second Series. New York, 1894.
Dramatic Works of Massinger and Ford. Edited by Hartley Coleridge. London: Routledge, 1875.
Dryden, John. *Four Tragedies*. Edited by L. A. Beaurline and Fredson Bowers. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
Early Biographical Writings of Dr. Johnson. Edited by J. D. Fleeman. Westmead UK: Gregg, 1973.

Eddy, Donald D. *Samuel Johnson: Book Reviewer in The Literary Magazine: or, Universal Review 1756–1758*. New York: Garland Publishers, 1979.
———, and J. D. Fleeman. "A Preliminary Handlist of Books which Dr. Samuel Johnson Subscribed." *Studies in Bibliography* 46 (1993): 187–220.
Elder, A. T. "Thematic Patterning and Development in Johnson's Essays." *Studies in Philology* 62 (1965): 620–32.
Emerson, Oliver F. Introduction in *History of Rasselas*. New York, 1895.
European Magazine. January–December 1759.
Eversole, Richard. "Imlac and the Poets of Persia and Arabia." *Philological Quarterly* 58, no. 2 (Spring 1979): 155–70.
Ferber, Stanley. *Islam and the Medieval West*. Binghamton: State University of New York Press: 1972.
Fisher, Sydney Nettleton. *The Middle East: A History*. New York: Alfred A. Knopf, 1968.
Fleck, Richard. *The Cross and the Crescent: The Dramatic Story of the Earliest Encounters between Christians and Muslims*. London: Penguin Books, 2004.
———. "Samuel Johnson's *Rasselas*: A Perspective on Islam." *Weber Studies: An International Humanities Journal* 10, no. 1 (Winter 1993): 50–57.
Fleeman, J. D. *Preliminary Handlist of Copies of Books Associated with Dr. Samuel Johnson*. Oxford Bibliographical Society Occasional Publication 17. Oxford: Bodleian Library, 1984.
Foster, Richard. *England's Quest of Eastern Trade*. London, 1933.
Gemmett, Robert J. *William Beckford*. Boston: Twayne, 1977.
Gentleman's Magazine. January–December 1759.
Gibbon, Edward. *Decline and Fall of the Roman Empire*. Edited by J. B. Bury. 3rd ed. Vols. 5–6. London, 1907.
———. *Memoirs of My Life*. Edited by Georges Bonnard. 3 vols. 1960; New York, rpt. 1966.
Gold, Joel J. "The Failure of Johnson's *Irene*: Death by Antithesis." In *Fresh Reflections on Samuel Johnson: Essays in Criticism*. Edited by Prem Nath, 201–14. Troy, NY: Whitston Publishing Company, 1987.
———. "Johnson's Translation of Lobo." *PMLA* 80 (1965): 51–61.
Goodyear, Louis B. "Rasselas' Journey from Amhara to Cairo Viewed from Arabia." In *Bicentenary Essays on Rasselas*. Supplement to Cairo Studies in English. Edited by Magdi Wahba, 21–29. Cairo: Cairo Studies in English, 1959.
Graham, Walter. *English Literary Periodicals*. New York: Thomas Nelson & Sons, 1980.
Gray, James. "Mahomet and Irene: More Tragedy than Triumph, Part I." *Humanities Association Review* 27 (Fall 1976): 421–40.
———. "Mahomet and Irene: More Tragedy than Triumph, Part II." *Humanities Association Review* 28 (Winter 1977): 65–87.
Greene, Donald J. *The Politics of Samuel Johnson*. New Haven, CT: Yale University Press, 1960.
———. *Samuel Johnson*. New York: Twayne, 1970.

———. *Samuel Johnson's Library: An Annotated Guide*. English Literary Studies. Victoria: University of Victoria, 1975.

Halsband, Robert. "*Rasselas*: An Early Allusion." *Notes and Queries*, December 1962.

Higgins, Godfrey. *Apology for the Life and Character of the Celebrated of Arabia, Called Mahomed, The Illustrious*. Edited by Juan Schoch, www.polachek.net/library/misc_religion/Higgins,%20Godfrey%20-%20Apology%20for%20Mahomed.doc.

Hill, G. B., ed. *Johnsonian Miscellanies*. 1897; New York: Barnes & Noble, 1966.

Hilles, Frederich W. *The Literary Career of Sir Joshua Reynolds*. Cambridge, 1936.

Hitti, Phillip. *Capital Cities of Arab Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973.

———. *Islam and the West. A Historical and Cultural Survey*. Princeton, NJ: D. Van Nostrand Company, 1962.

Hoenselaars, A. J. *Images of Englishmen and Foreigners in the Drama of Shakespeare and His Contemporaries: A Study of Stage Characters and National Identity in English Renaissance Drama, 1558–1642*. London: Fairleigh Dickinson Press, 1992.

Hussain, Asaf. *Western Conflict with Islam: Survey of the Anti-Islamic Tradition*. Leicester: Volcano Books, 1990.

Jenkins, Harold D. "Some Aspects of the Background of *Rasselas*." *Humanistic Studies of the University of Kansas* 6 (1970): 8–14.

Johnson, J. W. "*Rasselas* and His Ancestors." *Notes and Queries*, May 1959.

Jones, C. Meredith. "The Conventional Saracen of the Songs of Gesle." *Speculum* 17 (1942).

Jones, Emrys. "The Artistic Form of *Rasselas*." *RES*, new series 18 (November 1967): 387–401.

Joost, Nicholas. "Whispers of Fancy; or the Meaning of *Rasselas*." *Modern Age* 1 (Fall 1957): 166–73.

Kabbani, Rana. *Europe's Myths of Orient*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

———. *Imperial Fictions: Europe's Myths of the Orient*. London: Pandora, 1994.

Kay, Donald. *Short Fiction in the Spectator*. University: University of Alabama Press, 1965.

Kenney, William. "Johnson's *Rasselas* after Two Centuries." *Boston University Studies in English* 3 (Summer 1957): 88–96.

———. "*Rasselas* and the Theme of Diversification." *PQ* 38 (January 1959): 84–89.

Knolle, Richard. *Generall Historie of the Turkes*. 1687; London, 1700.

Kolb, Gwin J. "The 'Paradise' in Abyssinia and the 'Happy Valley' in *Rasselas*." *Modern Philology* 56 (August 1958): 10–16.

———. *Rasselas and Other Tales, Yale Edition of the Works of Samuel Johnson*, vol. 16 (New Haven, CT: Yale University Press,1990).

———. *The Reception of* Rasselas: *1759–1800*. Greene Centennial Studies. Edited by Paul Korshin and Robert R. Allen. Charlottesville: University Press of Virginia, 1984.
———. "The Structure of *Rasselas*." *PMLA* 66 (September 1951): 698–717.
Korte, D. M. "Johnson's *Rasselas*." *PMLA* 87 (1972): 100–101.
Kronenberger, Louis, ed. *The Portable Johnson and Boswell*. New York: Viking, 1959.
La Croix, Petit de. *The Persian and the Turkish Tales*. Translated by Ambrose Philips and William King. 1 vol. London, 1714.
Langland, William. *The Vision of William Concerning Piers Plowman in Three Parallel Texts*. Edited by Walter W. Skeat. 2 vols. Oxford: Chrenton, 1886.
Lascelles, Mary. "*Rasselas* Reconsidered." *Essays and Studies by Members of the English Association* 4 (new series, 1951): 37–52.
Leyburn, Ellen D. "'No Romantick Absurdities or Incredible Fictions': The Relation of Johnson's *Rasselas* to Lobo's *Voyage to Abyssinia*." *PMLA* 70 (December 1955): 1059–67.
Lewis, Bernard. *Islam and the West*. London: Oxford, 1993.
Link, Frederick M. "Rasselas and the Quest for Happiness." *Boston University Studies in English* 3 (Summer 1957): 121–23.
Livingston, Chella C. "Johnson and the Independent Woman: A Reading of *Irene*." *The Age of Johnson* 2 (April 1989): 219–33.
Lockhart, Donald M. "'The Fourth Son of the Mighty Emperor': The Ethiopian Background of Johnson's *Rasselas*." *PMLA* 78 (December 1963): 516–28.
Lombardo, Agustion. "The Importance of Imlac." In *Bicentenary Essays on Rasselas*. Supplement to Cairo Studies in English. Edited by Magdi Wahba. Translated by Barbara Arnett Melichiori, 31–49. Cairo: Cairo Studies in English, 1959.
Lonsdale, R. H. "Johnson as Subscriber: Some Additions." *Notes and Queries* 225 (October 1980): 410–12.
London Magazine. January–December 1759.
London Review. June 1790.
Lowenthal, Cynthia. *Lady Mary Wortley Montagu and the Eighteenth-Century Familiar Letter*. Athens: University of Georgia Press, 1994.
Luttrell, Barbara. *The Prim Romantic: A Biography of Ellis Cornelia Knight, 1758–1837*. London, 1865.
Mack, Robert L., ed. *Oriental Tales*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
MacKenzie, John M. *Orientalism: History, Theory, and the Arts*. New York: Manchester University Press, 1995.
Mahmoud, Fatma Moussa. "*Rasselas* and Vathek." In *Bicentenary Essays on Rasselas*. Supplement to Cairo Studies in English. Edited by Magdi Wahba, 51–57. Cairo: Cairo Studies in English, 1959.
Marr, George S. *The Periodical Essayists of the Eighteenth Century: With Illustrative Extracts from the Raer Periodicals*. London: James Clarke and Co., 1923.
Massinger, Philip. *The Dramatic Works of Massinger and Ford*. Edited by Hartley Coleridge. London: George Rutledge and Sons, 1975.

Matar, Nabil. *Islam in Britain, 1558–1685*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. "Islam Interregnum and Restoration England." *Durham Centre for Seventeenth-Century Studies* 6, no. 1 (Spring 1991): 57–71.

———. "Muslims in Seventeenth-Century England." *Journal of Islamic Studies* 8, no. 1 (1997): 63–82.

———. *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*. New York: Columbia University Press, 1999.

———. "'Turning Turk': Conversion to Islam in English Renaissance Thought." *Durham University Journal*. 86 (1994): 33–43.

McIntosh, Carey. *The Choice of Life: Samuel Johnson and the World of Fiction*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.

Meester, Marie E. de. *Oriental Influences in English Literature of the Nineteenth Century*. Vol. 46. Heidelberg, 1915.

Metlitzki, Dorothy. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Metzdorf, Robert F. "The Second Sequel to *Rasselas*." *New Rambler* 16 (January 1950): 5–7.

Monthly Review. Vols. 12 (1755), 16 (1757), 20 (1759), and 26 (1762).

Moore, John Robert. "*Rasselas* and the Early Travelers to Abyssinia." *MLQ* 15, no. 1 (March 1954): 36–41.

Moran, Berna. "The *Irene* Story and Dr. Johnson's Sources." *Modern Language Notes* 71, no. 2 (February 1956): 87–91.

Nicoll, Allardyce. *A History of Early Eighteenth Century Drama, 1700–1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.

Ockley, Simon. *The History of the Saracens*. 3rd ed. 2 vols. Cambridge, 1757.

O'Flaherty, Patrick. "Dr. Johnson as Equivocator: The Meaning of *Rasselas*." *MLQ* 31 (1970): 195–208.

O'Leary, De Lacy. *Islam at the Crossroads*. London: Kegan Paul, 1923.

Orr, Bridget. *Empire on the English Stage, 1660–1714*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Pagliaro, Harold E. "Structural Patterns of Control in *Rasselas*." In *English Writers of the Eighteenth Century*. Edited by John H. Middendorf, 208–9. New York: Columbia University Press, 1971.

Pailin, David A. *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Pope, Alexander. *Correspondence of Alexander Pope*. Edited by George Sherburne. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1956.

The Posthumous Works of Mrs. Chapone. 2nd ed. 2 vols. London, 1808.

Powell, L. G. "For Johnsonian Collectors." *TLS* 20 (September 1963): 712.

Power, Stephen S. "Through the Lens of *Orientalism*: Samuel Johnson's *Rasselas*." *Philological Papers* 40 (1994): 6–10.

Preston, Thomas R. "Johnson's *Rasselas* Continued." *Texas Studies in Literature and Language* 10 (Spring 1968): 57–64.

Pruett, Gordon E. "Islam and Orientalism." In *Orientalism, Islam and Islamists.* Edited by Asaf Hussain, Robert Olson, and Jamil Qureshi. Brattleboro, VT: Amana Books, 1984.

Rawson, C. J. "The Continuation of *Rasselas*." In *Bicentenary Essays on Rasselas*. Edited by Magdi Wahba, 85-95 (Cairo: Cairo Studies in English, 1959)

Rice, Warner G. "Early English Travellers to Greece and the Levant." In *Essays and Studies in English and Comparative Literature*, 205–60. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1933.

Richardson, Alan, ed. *Three Oriental Tales*. Boston: Houghton Mifflin, 2002.

Rodinson, Maxime. *Europe and Mystique of Islam*. Translated by Roger Veinus. Paris, 1987.

Said, Edward, "The discourse of the Orient." In *Literature in the Modern World: Critical Essays and Documents*. Edited by Dennis Walder, 234–45 Oxford: Oxford University Press, 1990.

———, *Orientalism* (London: Penguin, 1978)

Saintsbury, George, ed. *The Dramatic Works of John Dryden*. Vol. 5. Edinburgh: William Paterson, 1983.

Sale, George, trans. *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohamed . . . to Which Is Prefixed a Preliminary Discourse*. 6th ed. Philadelphia: Lippincott, 1876.

Sale Catalogues of the Libraries of Samuel Johnson, Hester Lynch Thrale (Mrs. Piozzi), and James Boswell. Edited by Donald D. Eddy. (New Castle, Del.: Oak Knoll Books, 1993).

"Samuel Johnson's Contribution to the Novel." *New Rambler* 22 (1976): 47.

Sandys, George. *A Relation of a Journey begun An: Dom: 1610*. Fovre books, 1615.

Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*. Translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking. New York: Columbia University Press, 1984.

Schwobbel, Robert H. "Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks." *Studies in the Renaissance* 12 (1965): 164–87.

Shenstone, William. *The Letters of William Shenstone*. Edited by Marjorie Williams. Oxford, 1938.

Sherbo, Arthur. "Father Lobo's Voyage to Abyssinia and *Ramblers* 204 and 205." *Notes and Queries*, September 1, 1951.

Sherburne, George. "Rasselas Returns . . . to What?" *PQ* 38 (1959): 383–84.

Smith, Byron Porter. *Islam in English Literature*. Delmar, NY: Caravan Books, 1977.

Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

Steele, Richard. *The Guardian*. 3 vols. London, 1823.

———. *The Tatler, in The British Essayists*. 45 Vols. Edited by James Ferguson. London, 1819.

Steeves, Harrison R. *Before Jane Austen: The Shaping of the English Novel in the Eighteenth Century*. London: Allen, 1966.

———. *Oriental Romance: Johnson and Beckford, before Jane Austen*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.

Stephens, John Calhoun. *The Guardian*. Lexington: University Press of Kentucky, 1982.

Thomas, Donald. "Samuel Johnson's Arabia." *Journal of English* 15 (September 1987): 1–14.

Thraliana, the Diary of Mrs. Hester Lynch Thrale (Later Mrs. Piozzi) 1776–1809. Edited by Katharine C. Balderston. (Oxford: Clarendon Press1951).

Tillotson, Geoffrey. "*Rasselas* and the *Persian Tales*." In *Essays in Criticism and Research*, 111–16. Cambridge: Cambridge University Press, 1942.

Todd, Henry J. *Memoire of the Life and Writings of the Right Rev. Brian Walton*. 2 vols. London, 1821.

Tomarken, Edward. *Johnson, Rasselas, and the Choice of Criticism*. Lexington: University Press of Kentucky, 1989.

Twells, Leonard. "Life of Pococke." In *The Lives of Pococke, Pearce, Newton, and Skelton*. Edited by Thomas Burdy. 2 vols. London, 1816.

Vitkus, Daniel. *Three Turk Plays from Early Modern England: Selimus, A Christian Turned Turk, and the Renegado*. New York: Columbia University Press, 2000.

———. *Turning Turk: English Theater and the Multicultural Mediterranean, 1570–1630*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

Wahba, Magdi, ed. *Bicentenary Essays on Rasselas*. Supplement to Cairo Studies in English. (Cairo: Cairo Studies in English, 1959)

Waingrow, Marshall. "The Mighty Moral of *Irene*." In *From Sensibility to Romanticism: Presented to Frederick A. Pottle*. Edited by F. W. Hilles and Harold Bloom, 79–92. New York: Oxford University Press, 1965.

Walpole, Horace. *Correspondence of Horace Walpole*. Edited by W. S. Lewis. New Haven, CT: Yale University Press, 1954.

Wann, Louis. "The Oriental in Elizabethan Drama." *Modern Philology* 12 (1915): 423–27.

Warner, G. Rice. "Early English Travelers to Greece and the Levant." *Essays and Studies in English and Comparative Literature*, 10:205–60. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1933.

Watson, Melvin R. "Magazine Serials and the Essay Tradition, 1746–1820." *Louisiana State University Studies. Humanities Series* 6 (1956).

Weitzman, Arthur Joshua. "More Light on *Rasselas*: The Background of the Egyptian Episodes." *PQ* 48 (January 1969): 42–58.

———. "The Oriental Tale in the Eighteenth Century: A Reconsideration." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 58 (1967): 1839–55.

Wiles, Mackeen. "The Contemporary Distribution of Johnson's *Rambler*." *Eighteenth Century Studies* 11 (December 1968): 155–71.

Williams, Iolo A. *Points in Eighteenth-Century Verse*. London, 1934.

Wimsatt, W. K. "In Praise of *Rasselas*: Four Notes (Converging)." *Imagined Worlds: Essays on Some English Novels and Novelists in Honor of John Butt*. Edited by Maynard Mack and Ian Gregor, 111–36. London: Methuen, 1968.

يتطلب معرفة جونسون، المعلم الأخلاقي، مقاربة معتقداته Ethos والتناقضات التي قضى عمره وهو يوَفق بينها. وتلك الثقافةُ راسخةٌ في التقليد الاغريقي - الروماني الذي يعد جونسون منتجا لها. بالاضافة إلى ذلك ولأنه طالبٌ للتنوير، جُوبه جونسون بالتغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي القوي الذي خَبرهُ عالمه. ومن خلال استخدامه للبيئة الشرقية، فلا يقدم لنا جونسون فقط تجردا في المكان والزمان من أجل دراسة علم الأخلاق، ولكنه يقدم أيضا لنا وسيلة لدراسة ميوله وميول عصره. ولعلاقته بأدب الرحَالة وكذلك كاتبا وقارئا له.

وجد جونسون نفسه يستخدم الإطارَ الشرقيَّ، كقارئٍ له ووسيلةٍ ودودةٍ لعلمِ الأخلاقِ. و كتاب صموئيل جونسون هذا: هو دراسة لقراءاته وكتاباته الشرقية حيث طالبَ جونسون بعيداً عن الطريق المعتاد إلى جونسون وعلم الأخلاق. ويُنظرُ إلى جونسون من خلال عدسات تلك الثقافة وتجري عملية إعادة تقييم لجونسون، وموقعه الأخلاقي، وتصور القرن الثامن عشر للثقافة الإسلامية. على الرغم من أننا قد نوافق على أن جونسون يستخدم الشرق «لملء الذهن بالمتوقع والعجيب»، فإن الكتاب الذي بين أيدينا يساعدنا على تنقية «توقعنا» وأن ندرك أكثر المصادر من أجل ذلك «العجيب».

صمويل جونسون
18 سبتمبر 1709
13 ديسمبر 1784
كاتب وناقد
وشاعر بريطاني

موقف صموئيل جونسون من الإسلام



ISBN 978-993350965-1

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح